

الشهيد الشيخ مرتضى المطهري

# شرح المتن الوجع

محاضرات

ألقيت على طلاب كلية الإلهيات

# شرح المنظومة

محاضرات  
القيمة على طلاب كلية الأدبيات

الشهيد مرضي المطيري

ترجمة  
السيد عمار أبو غيف

شبكة كتب الشيعة

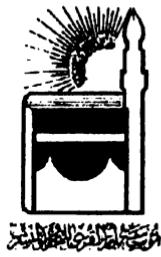


موقع شعب العترة القبرى للحقائق البشرية



موزه اسناد و کتابخانه ملی ایران





## هوية الكتاب

اسم الكتاب: شرح اطنبومة

المؤلف: الشهيد مرتضى المطردي (فس).

الناشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق

الطبعة الثانية: ١٤٣٥ - ٢٠٠٩م

لبنان / بيروت الغيرجي ص - ب ٢٧٨٦ / ٥٠

---

info@onalqora.com  
ISBN: 978-964-497-275-1

## **مقدمة المترجم**

**السبزواري ومدرسته :**

ولد السبزواري في إقليم خراسان، وكانت مدينة ولادته «سبزوار»  
لقبه .

عاش في القرن الثالث عشر الهجري (١٢١٢ - ١٢٨٩).  
نشأ السبزواري وكانت إيران ترزح تحت حكم القاجار، وعاصر أبرز  
سلطانين هذه الحقبة .

تعلم مبادئ معارف زمانه في مسقط رأسه «سبزوار»، ثم حمله شوقة  
المبكر للعلم والمعرفة صوب الهجرة إلى مدينة «مشهد»، وهو لا يزال في  
سن العاشرة. وكان ابن عمته «حسين السبزواري» رفيق سفره والرقيب  
التربوي عليه .

قضى عقداً من الزمان في «مشهد» مكتباً على تحصيل آداب اللغة  
العربية، والفلسفة والرياضيات، والفقه وأصوله . ثم قرر أن يستزيد متطلعاً  
صوبه «اصفهان» دار الحكمة آنذاك، ومهما يطبع حكماء مدرسة صدر الدين  
الشيرازي .

تلمنذ في اصفهان على يد مشاهير رجال الحكمة، وأظهر ميلاً واضحاً للتخصص في ميدان هذا الحقل المعرفي. حضر دروس اسماعيل درب كوشكي (المتوفى في العقد الثامن من القرن الثالث عشر الهجري)، وتعلم لدى الحكيم علي نوري (ت ١٢٤٦). كما أشير عليه بحضور درس الشيخ أحمد الاحسانى. فحضر حضوراً عابراً ليؤكد بذلك وفائه المطلق لمدرسة صدر الدين الشيرازي، ليصبح فيما بعد الشارح الاكبر والاوفر حظاً بين شرائح ومقرري أفكار هذه المدرسة واتجاهاتها.

وتلمنذ في علوم الشرعية على يد اعلام عصره.

ثم كانت عودته من اصفهان إلى «مشهد»، ليبدأ فيها مرحلة العطاء. أخذ بتدرис علوم الحكمة والشريعة معاً، ثم اتخاذ قراره الاخير باختيار مسقط رأسه «سبزوار» مركزاً لعطائه. فازدهرت حوزة درسه بطلاب المعرفة والعلوم. وانكبَّ على التدريس والتعليم، سالكاً سبيل الزهاد والعرفاء في حياته. مدرباً كل الأدباء عن الحياة السياسية عامه، زاهداً باي موقع سعى إليه غيره. حتى توفاه الاجل في مسقط رأسه.

ترك السبزواري تراثاً ضخماً من الشروح والحواشي. وقد تركز جل هذا التراث على تقرير وشرح افكار الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي. فلديه حواشٍ على «الاسفار الاربعة»، وله حواشٍ على «المبدأ والمعاد»، وحواشٍ على «شواهد الربوبية»، وعلى «مفاتيح الغيب». وهذه كلها مؤلفات صدر الدين الشيرازي. بل لعل السياق العام، الذي اختاره السبزواري لمؤلفاته هو سياق الشرح والتحشية. وهذا السياق ينسجم مع تقسيم المحققين من دارسي تاريخ الفلسفة في ايران، حيث يرى هولاءً: أن السبزواري ليس صاحب مدرسة مستقلة، بل هو شارح لافكار

مدرسة صدر الدين الشيرازي .

هذا تراثه في التحرير، أما تراثه من التلاميذ فهو رعيل ضخم من حكماء مدرسة الشيرازي ، الذين واصلوا نقل افكار واتجاهات هذه المدرسة. والخطير في هذا التراث هو: أنَّ الشيخ مرتضى الانصاري تلمذ على يده وتلقى منه معطيات فلسفة الشيرازي . كما تلمذ عليه الآخوند الخراساني صاحب «كافية الأصول».

إنَّ قراءتي لجوانب حياة السبزواري أكدت لي ما دعوت له في بعض المناسبات من ضرورة قراءة «مدرسة اصفهان». إذ أنَّ ملابسات حياة الشيخ هادي السبزواري لامست أغلب علامات الاستفهام التي تستدعي الدرس . فهو لم يغفل لقاء الشيخ أحمد الاحسانى ، الخصم الشهير لصدر الدين الشيرازي ، وهو - أي السبزواري - ، أستاذ الشيخ الاعظم مجدد الفقه وأصوله الشيخ مرتضى الانصاري ، فما هي الآثار العقائدية التي تركها تراث صدر الدين ومدرسته؟ وكيف تغلغلت الفلسفة بثوبها الشيرازى إلى أبحاث أصول الفقه، بل الفقه ولغته ومنهجه؟ ملابسات حياة السبزواري تشير معنا هذه الاسئلة التي يستدعي جوابها تحقيقاً مستancaً حول «مدرسة اصفهان» في العصر الصفوي خاصة .

عرف السبزواري بين عامه طلاب العلم بكتابه «المنظومة»، الذي نقدم له . وقد جاء هذا الكتاب على طريقة الشعر التعليمي ، دون أن يسلم من أخطاء عروضية ولغوية . وكتب لهذا الاثر أن يكون محور شروح كثيرة توالت عليه ، وكان شرح مؤلفه طليعتها . كما كتب له أن يكون كتاباً دراسياً يتناوله طلاب الحكمة في حوزات العلوم الإسلامية الشيعية منذ ما يقرب من قرنين .

## مطهري وشرح المنظومة :

ولد مرتضى مطهري في إقليم السبزواري «خراسان»، وكان مسقط رأسه «فريمان»، وكان ذلك في بداية العقد الخامس من القرن الرابع عشر الهجري.

تعلم مبادئ العلم في قريته «فريمان»، ثم اتجه صوب «مشهد» المحور العلمي لإقليم خراسان، طالباً إرواء عطشه، ولم يبرح طويلاً في «مشهد» ليقرر الهجرة صوب «قم»؛ حيث كانت المركز العلمي لخوزات العلوم الإسلامية في إيران، وكانت الوراثة الأوفر سهماً لتراث مدرسة أصفهان. جاء مطهري إلى «قم»، وهي موطن الحلة المعاصرة من رجال مدرسة صدر الدين الشيرازي. ثم خلص في التلمذة على علمين من أعلام الحكمة والعرفان: اعني الراحلين، الإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي.

مثلت حقبة «مطهري» مرحلة التحدّي للتفكير والحكمة الإسلاميين، تحدي التغريب والحداثة، الذي دقت نواعيس خطره الماركسية وثوبها الانحداري. حيث قمة التحدّي لقيم الجامعة الإسلامية.

الحكمة والتحدي سيافان آثراً بوضوح على شخصية مطهري، ولوّنا إنتاجه ودوره الفكري والثقافي. لقد أظهر الرجل ميلاً واضحاً لأبحاث الحكمة والفلسفة، وكان العقل والتفلسف قدره الفطري، وكان التحدّي وما تمعن به الرجل من شهامة فكرية قدر آخر. فشمر ساعد الجد في سبيل إحياء الحكمة واعادة ظهير افكار مدرسة الشيرازي. كما جد بحماس في سبيل توظيف هذه الافكار للدفاع عن العقيدة والشرعية امام الغزو الفكري الحديث، فاختار «طهران» عاصمة الحداثة في إيران؛ ليرقى فيها منبر الدفاع عن الفكر والثقافة الإسلامية.

كان مطهري واحداً من جيل تلامذة مدرسة قم الحديدة، نعم كان واحداً من جيل معاصر من المشتغلين في حقل الحكمـة والفلسفة. ولم يخل جيله من مواهب ساهمت في العطاء. لكن الرجل متـميز بين مواهب هذا الرعيل.

إنَّ أَبْرَزَ مَا تَمَيَّزَ بِهِ مطهري وضـوح الفكرة لـديهـ، وموهـبـتهـ فـي طـرحـهاـ الـبـيـانـ.

هـنـاكـ جـدـلـ حولـ الرـجـلـ الـأـقـدـرـ بـيـنـ رـجـالـ جـيلـ مـطـهـرـيـ فـي هـضـمـ اـفـكـارـ مـدـرـسـةـ الشـيرـازـيـ الـفـلـسـفـيـةـ. إـلـاـ أـنـ هـذـاـ الجـدـلـ تـحـسـمـهـ آـثـارـ الرـجـالـ،ـ فـيـ حدـودـ مـتـابـعـتـيـ لمـ أـجـدـ أـحـدـاـ مـنـ هـذـاـ الجـبـلـ تـمـكـنـ مـنـ بـيـانـ تـلـكـ الـافـكـارـ بـالـوـضـوحـ الـمـقـتـرـنـ بـالـحـفـاظـ عـلـىـ عـمـقـ الـفـكـرـةـ،ـ بـالـقـدـرـ الـذـيـ توـفـرـ عـلـيـهـ مـطـهـرـيـ.

إـنـ هـنـاكـ اـتـجـاهـاـ يـحـلـوـ لـهـ انـ يـحـوـلـ فـكـرـ وـحـكـمـةـ إـلـىـ الغـازـ،ـ وـاـنـاـ عـلـىـ الـأـقـلــ لـاـ أـمـلـكـ دـلـيـلـاـ عـلـىـ فـهـمـ صـاحـبـ هـذـهـ الـالـغـازــ.ـ إـذـ لـوـ سـلـمـنـاـ بـسـلـامـةـ الـهـدـفــ،ـ فـمـاـ هـوـ السـبـيلـ المـعـقـولـ أـمـاـ الـبـحـثـ لـكـيـ يـقـرـرـ وـيـقـوـمـ؟ـ إـنـ

إـحـالـةـ الـفـكـرـ إـلـىـ مـعـمـىـ يـدـلــ فـيـ اـحـسـنـ الـاحـواـلــ.ـ عـلـىـ عـيـ صـاحـبـهـ وـفـقـدـهـ مـوـهـبـةـ الـبـيـانــ،ـ أـوـ عـلـىـ غـمـوـضـ الـفـكـرــ اـسـاسـاـ فـيـ عـقـلـ صـاحـبـهــ.ـ دـعـونـاـ نـفـهـمـ،ـ وـلـنـقـضـ عـلـىـ أـسـطـورـةـ الـخـلـطـ بـيـنـ عـمـقـ وـخـصـوصـيـةـ الـافـكـارــ،ـ وـبـيـنـ التـعـمـيـةـ وـغـيـابـ الـوـضـوحــ.ـ الـوـضـوحـ رـسـالـةـ الـعـلـمــ،ـ وـمـنـ لـمـ يـفـصـحـ وـيـوـضـحـ لـنـ يـؤـديـ رـسـالـةـ الـعـلـمـاءــ.

اتـجـاهـ مـطـهـرـيـ بـاـهـبـ مـنـ قـدـرـةـ عـلـىـ هـضـمـ وـبـيـانـ اـفـكـارـ مـدـرـسـةـ الشـيرـازـيـ إـلـىـ تـعـمـيـمـ هـذـهـ الثـقـافـةـ وـطـرـحـهـاـ فـيـ مـحـافـلـ الـدـرـسـ الـفـلـسـفـيـ

الـمـاعـاصـرـ فـيـ إـيـرانــ.ـ وـوـاـكـبـ النـهـجـ السـائـدـ فـاـخـتـارـ «ـمـنظـومةـ السـبـزـوـارـيـ»ـ الـحـورـ

الملوف، وكان كتابه هذا شرحاً تعليمياً لهذه المنظومة، دون أن يتقييد حرفيأً بها.

هذا الكتاب شرح تعليمي، القاء المرحوم مطهرى على طلاب الدراسات الإلهية في جامعة طهران، حيث عمل مدرساً فيها بعد رحيله من «قم». وهناك أكثر من شرح له على هذه المنظومة، اختلفت مستوياتها عمقاً وتحقيقاً.

لقد ترجمت هذا الأثر قبل أكثر من عقد من الزمان، لكن القدر لم تسمح بطبعه كاملاً، حيث نشرت قسماً منه حلقات في مجلة الفجر، ثم جاء أجل طبعه، سائلًا الله تعالى أن يوفقنا لما فيه خير أمتنا.

عمار أبو رغيف  
٢٧ / جمادى الأولى / ١٤١٥ هـ

## مقدمة

يا واهب العقل لك المحامد إلى جنابك انتهى المقاصد

الشرح : تحدث هذا البيت الجميل عن المبدأ والمعاد معاً . فقد أشار إلى أولاً الباري تعالى ، كما أشار إلى آخريته أيضاً « هو الأول والآخر ». هناك حينما يقال : « الحمد لك » فالمعنى : انك مبدأ كل الوجود ، وكل خير وفيض بفعل أي شخص ، وكل امر يحصل لاي شخص فهو منك ؛ لأنَّ رأس سلسلة الاسباب والعلل بيده ، وكل نظام الكون ينبع من ارادتك ، ولذا فكل حمد وثناء إنما هو لك وحدك . وهناك حينما يقال : « إنَّ كل الاهداف والمقاصد تنتهي إلى حضرتك » فالمراد : أنَّ كل الاشياء حينما تبحث عن أي شيء فهي تبحث عنك ، وحينما تسعى صوب أي اتجاه فهي تسعى صوبك ، فمنك نشأتها واليكي عودتها ، « إنَّا لله وإنَّا إليه راجعون » .  
إنَّ جوهر الحكمة الإلهية - كما نعرف - هو معرفة مبدأ الكون ومعاده . وكل الابحاث والقضايا الأخرى تأتي في هذه الفلسفة كمقدمة للمبدأ والمعاد ، او تأتي على هامش هذين البحثين ؛ من هنا فالبيت الأول من منظومة السبزواري إشارة إلى جوهر الحكمة الإلهية .

الشرح: ينبغي متابعة فهم هذا البيت في ضوء أبحاث الإلهيات بالمعنى<sup>١</sup> الأخص. (١)

١- إيضاح مختصر: ثبت في بحوث الإلهيات أن ذات الباري تعالى لشدة ظهورها خفيت. ولكي نقرب قليلاً من فهم هذه الفكرة لابد لنا من ذكر ثلاث مقدمات:

أ- يتربع الوجود إلى<sup>١</sup>: وجود عيني، وهو وجود الأشياء لنفسها، وجود ذاتي، وهو وجود الأشياء لدينا. كذلك الظهور فهو ظهور الأشياء لنا وظهورها لذاتها. من هنا فحينما تتحدث عن الظهور والخفاء بالنسبة لشيء ما، فحدثنا ينصب مرأة على ظهور الشيء نفسه ومرة ينصب على ظهور الشيء لنا.

ب- ثبت في أبحاث الحكمة الإلهية ان الوجود يساوي الظهور، وان الخفاء ينشأ من العدم. يتتوفر كل موجود على درجة من الظهور بنفس الدرجة التي يتتوفر فيها على الوجود، وكلما تخلله العدم فسوف يتخلل الخفاء وعدهم الظهور وجوده بنفس الدرجة. من هنا فالوجود الذي يتمتع باعلى درجات الوجود وأكملاها يتمتع باعلى وأكمل درجات الظهور.

ج- ليست هناك ملازمة على الاطلاق بين نوعي الظهور؛ أي ليست هناك نسبة طردية بين الظهور لنفسه والظهور لنا، فالوجود الذي يتمتع لنفسه بدرجة من الظهور لا يستلزم ان يظهر لنا بنفس الدرجة، بل قد تكون النسبة عكسية احياناً. لأن ظهور كل شيء لنا رهن قدراتنا العقلية ونهاج بناء هذه القدرات. فقراراتنا الحسية جُهُّزت لإدارك الموجودات المحدودة المتضادة فقط؛ فالالوان والاشكال والاصوات التي تدركها حواسنا إنما تدركها لأنها محدودة، مثلاً: نحن ندرك البياض لأنّه موجود في مكان وغير موجود في آخر، موجود في زمان وغير موجود في زمان آخر، ولو كان البياض حاكماً على كل شيء وفي كل الاقوال لاستحال معرفة البياض، وسوف لا يكون لمفهوم البياض محل في اذهاننا.

نحن ندرك الضوء لأنّه موجود حيناً ومتغّرّب حيناً آخر ومتغّرّب في مكان وغير موجود في مكان آخر. وإذا لم تكن هناك ظلمة وظللت متغّرّبة معرفة الضوء. نعم لو كان الكون بارجاته كلها وفي كل الاوقات مضيناً على منوال واحد تعلّم جيّداً الالتفات إلى الضوء،

ثم على النبي هادي الأمة  
وبعد فالعبد الأليم الهادي  
يقول هاؤم إقرأوا كتابيه  
نظمتها في الحكمة التي سمعت  
في الذكر بالخير الكثير سمعت  
منظومتي لسق جهل شافية  
لا زال مهديا إلى الرشاد  
والله الفر صلاة جمة

---

الشرح: يشير عجز البيت الآخر إلى قوله تعالى: «يُؤْتَى الحكمة من

⇒ أي يتغدر الالتفات لذلك الشيء الذي نرى من خلاله جميع الأشياء الأخرى:  
 إذا كانت الشمس على حالة واحدة وكان شعاعها على منوال واحد  
 فسوف تغسل نقطة انبساط هذا الكون الظاهر  
 الكون كله اشتعان من نور الحق تعالى لا طريق للتغيير والتبدل إليه خفية  
 وحيث أن نور الحق لا يغتربه التحول والانتقال فلا طريق للتغيير والتبدل إليه  
 والأمر كذلك بالنسبة للآصوات. فلو كان سماع صوتاً واحداً بإيقاع ثابت على الدوام فسوف  
 يتغدر علينا سماع هذا الصوت، نعم: الأشياء تُعرف باضدادها.  
 بعد ان اتضحت المقدمات الثلاثة تقول: حيث ان ذات الحق صرف الوجود وفعالية محضره ولا  
 سبيل إلى العدم والقدرة إليه، فهو من حيث الظهور لنفسه عين الظهور. فليس هناك اي خفاء  
 وباطن فيه. لكن الامر ليس كذلك من حيث الظهور لنا؛ إذ الحق تعالى وجود مطلق زماناً ومكاناً  
 وليس هناك شيء أو زمان أو مكان خالٍ منه، وحواسنا وقدراتنا العقلية محدودة. ومن هنا يتغدر  
 ظهوره لنا. فكمال ظهور ذات الحق واطلاق وجوده سبب خفائه علينا. وهذا هو مفهوم قوله:  
 «إن ذات الحق خفية لشدة ظهوره» وهذا هو معنى مقولته الحكماء: «الظاهر والباطن» لا يعني ان  
 جزءاً من وجوده ظاهر، وجزء آخر باطن، فهو أساساً لا جزء له ، نكمل وجوده ظاهر وكل وجوده  
 باطن. قال علي عليه السلام: «كل ظاهر غيره غير باطن وكل باطن غيره غير ظاهر» (شرح الشيخ محمد  
 عبدة هذا الكلام في هرامش نهج البلاغة شرحأ غير صحيح).  
 ان الحجاب الذي على محياك هو على محياك دائماً

غائب عن اعين الاكون لشدة حضورك

يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أُوتى خيراً كثيراً<sup>(١)</sup>.

سميت هذا غرر الفرائد اودعت فيها عقد العقاد

الشرح: تتضمن منظومة السبزواري قسمين، وقد خص كل قسم  
منهما باسم خاص وأفرد له كتاباً مستقلاً:  
١- المطلق.

بــ الحكمة.

اطلق اسم «اللثالي المتتظمة» على قسم المطلق. وسمى قسم الحكمة  
الذي نشرع بشرحه «غرر الفرائد».

فها انا الخالض في المقصود بعون ربى واجب الوجود  
ازفة الأمور طرآ بيده وكل مستمددة من مده  
إن كتابنا على مقاصد وكل مقصود على فرائد

الشرح: وزع السبزواري قسم الحكمة من منظومته على سبعة  
«مقاصد» وقسم كل مقصود إلى «فرائد»، وبسط البحث في كل فريدة من  
خلال «غرر»، وجاءت مقاصده على النحو التالي:

---

١ - سورة البقرة، آية ٢٦٩.

الحكمة تعني التوفُّر على الحقيقة، ويقال للتوفُّر على الحقيقة «حكمه» لأنَّ فيه احكاماً، ولأنَّ  
الواقع دعامتها، خلافاً لما يتوفُّر عليه الإنسان من معلومات لا تتطابق مع الواقع فلا استحکام  
لها، بل هي كبيت العنكبوت متهاوِّلاً أساس له. وتستحق الفلسفات هذه السمة المقدسة  
«الحكمة» بحسب صحتها ومطابقتها للواقع. والإنسانية تسعى في مسيرتها للتوفُّر على الحكمة  
أي المعلومات السليمة المطابقة للواقع، أمّا كم هي موقعة في هذا السعي فالله العالم. بدءاً  
ان اتباع اي مدرسة يعتبرون ما يؤمّنون به من أفكار ومتقدّمات حكمة. والسبزواري المؤمن  
بالمدرسة الفلسفية الإسلامية ونهاج صدر الدين الشيرازي يرى ان هذا النهج وهذه المدرسة  
مصدق كامل للحكمة.

المقصد الأول : الأمور العامة

المقصد الثاني : الجوادر والاعراض

المقصد الثالث : الإلهيات بالمعنى <sup>الاخير</sup> الاختص

المقصد الرابع : الطبيعيات

المقصد الخامس : النبوات والمنامات

المقصد السادس : المعاد

المقصد السابع : الاخلاق .

إنَّ هذا القسم من المنظومة - كما هو واضح - رغم اختصاره لا ينحصر في علم أو فن واحد، بل يتضمن علوماً وفنوناً. فالمقصد الرابع وحده يشمل عدة علوم. إذ كانت العلوم كلها قد يمْ توسم بالحكمة، ويسمى قسم منها بالحكمة الإلهية، وهي عبارة عن المقصود الثلاثة الأولى من قسم الحكمة والفريدة الأولى من المقصد الرابع والمقصد السادس كله.

كلمة «الفريدة» التي جاءت عنوان أبواب هذا المقصد تعني لغة «الجوهرة النفيسة». و«غرر» جمع «أغر»، وهو الشريف، فيكون معنى «غرر الفراند» الجوادر النفيسة الشريفة. ومن الممكن أن يكون معنى الغرر كما ذكر المؤلف وممكن أيضاً أن يأتي معناها الناصحة المتلالة.

## **فالمقصد الاول في ما هو عمّ أولاه كانت في الوجود والعدم**

الشرح: يتناول المقصود الاول الأمور العامة ، التي نعتناتها بـ (كليات الفلسفة)، إذ الأمور العامة مفتاح الفلسفة الإلهية. ودون اشباع الدرس في الأمور العامة يضحي - من وجهة نظر الحكماء الإلهيين - البحث في قضايا المبدأ والمعاد بحثاً لا فائدة فيه .

وقد عرف اليونان البحث في الأمور العامة ، لكن هذا البحث اتخذ ابعاداً جديدة لدى فلاسفة المسلمين وتكاملت آفاقه .

المقصد الاول من منظومة السبزواري يتناول الأمور العامة وهي موضوع بحثنا هنا ، وجاءت في سبع فرائد:

الفريدة الاولى: الوجود والعدم ، الفريدة الثانية: الوجوب والإمكان ، الفريدة الثالثة: القدم والحدث ، الفريدة الرابعة: القوة والفعل ، الفريدة الخامسة: الماهية ، الفريدة السادسة: الوحدة والكثرة ، الفريدة السابعة: العلة والمعلول .

هذه الابواب السبعة التي جاءت في هذا المقصود تحت عنوان الفرائد تشكل مجموعة الدرس في الأمور العامة. ولا بدّ من بذل الجهد التام لدرسها والتعرف عليها .

الفريدة الأولى: التي تناولت بحث الوجود والعدم تحت أهمية خاصة ، خصوصاً في مدرسة صدر الدين الشيرازي ، حيث لعبت ابحاث الوجود في هذه الفلسفة دوراً مصيريأً وارتبطت نتائج البحث في اغلب مسائل الفلسفة بالبحث في نظرية الوجود. ومجموعة القضايا التي تتناولها هذه الفريدة تحت عنوان: «الوجود والعدم» عبارة عن :

- ١ - بدأة الوجود.
- ٢ - اشتراك الوجود.
- ٣ - اتحاد وتغيير الوجود والماهية.
- ٤ - أصالة الوجود.
- ٥ - عينية الوجود والماهية في ذات الواجب.
- ٦ - وحدة وكثرة الوجود.
- ٧ - الوجود الذهني.
- ٨ - المقولات الثانية.
- ٩ - تقسيم الوجود إلى مطلق ومقيد.
- ١٠ - أحكام الوجود السلبية.
- ١١ - منشاً كثرة الوجود.
- ١٢ - تساوي الوجود والثبت والشبيهة.
- ١٣ - لا تمييز ولا علية بين الاعدام.
- ١٤ - امتناع اعادة المعدوم.
- ١٥ - مناقشة شبهة المعدوم المطلق<sup>(١)</sup>.
- ١٦ - مناط الصدق في القضايا.
- ١٧ - تعلق الجعل بالوجود.

سوف ندرس هذه المسائل حسب ترتيبنا لها اعلاه، وهو يختلف عن نهج ترتيب المنظومة.

١ - لم يأت المؤلف المرحوم مطهري على دراسة هذه الفقرة (١٥)، بل تجاوزها وانتقل من الفقرة (١٤) إلى (١٦) مباشرةً.



وزارت کشور ایران

الوجود والعدد



مرکز اسناد و کتابخانه ملی ایران

## **بداهة الوجود**

**معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم**

الشرح : البحث الأول من أبحاث نظرية الوجود هو بحث بداعه الوجود . وقد احتل هذا البحث موقع الصدارة من بين الابحاث الأخرى ، بحكم كون موضوع الفلسفة الاولى هو «الموجود» . ونحن نعلم انَّ أول مفهوم تتحتمُّ معرفته في كل علم هو تحديد هوية موضوع ذلك العلم ، والارضية التي تتحرك في اطرافها أبحاثه ومسائله . وحيث إنَّ موضوع الفلسفة العام هو «الموجود» ، إذن ؛ فلا بدَّ من أن نعرف ما هو المعنى بالوجود ، وما هو تعريفه . أضف إلى ذلك أنَّ أغلب فصول هذه الفريدة تدور حول مواضيع يمثل الوجود قيداً لها ، نظير : أصلية الوجود ، اشتراك الوجود ، ووحدة الوجود . . . فمع افتراض أنَّ معرفة موضوع العلم ليست بضروريَّة تبقى معرفة موضوعات المسائل ضروريَّة ، وإلاَّ ستضحيُّ هذه المسائل أمام الدارس غائمة ، ليس لها مفهوم واضح .

من هنا يُطرح في مطلع دراسة كل علم تعريف ذلك العلم بصيغة سليمة ، كما يطرح في مطلع كل مسألة أيضاً تعريف موضوعها إن لم يكُن قد طُرِحَ من قبل . إلاَّ أنَّ طرح التعريف يأتي في حالة كون موضوع العلم أو

المسألة غير بدائي، أما إذا كان بدائيًا فهو مستغنٍ عن التعريف.  
مفهوم «الوجود» و «الموجود» مفهوم بدائي، يعني: أنَّ كلَّ فرد  
يمتلك تصوّرًا واضحًا وجليًّا عن هذا المفهوم. وحتى أنَّ نفس بداعه مفهوم  
الوجود أمرٌ بدائي أيضًا. وحيث يتعدّر استخدام الاستدلال في مجال  
الأمور البدائية، ينبغي إذن؛ الاكتفاء باستحضار المفهوم وتذكّره.

حينما يراجع كلَّ فرد ذهنه، يلاحظ أنَّ هناك تصوّرًا في غاية الوضوح  
عن الوجود والتحقق. وحينما يقول: «س موجود» أو «س معذوب» فهو  
يعلم أنَّ لديه تصوّرًا واضحًا منه في الملة عن الوجود والعدم. وليس لديه  
حاجة لإيضاح مفهوم «الوجود» و «العدم». وحتى الطفل - الذي يتمكّن  
حفنة من التصورات في مخزونه الذهني، والذي لا يزال جديداً على حق  
إصدار الأحكام بصدق الأشياء - ترسّم في ذهنه صورة واضحة عن مفهوم  
الوجود والعدم. فمثلاً حينما يقول بصدق بعض أدوات لهوه: إنّها موجودة  
هنا، وليس موجودة هناك، فهو يضع اليد على مفهوم واضح للوجود  
والعدم في ذهنه. <sup>(١)</sup>

أراد بعض المتكلمين تعريف مفهوم «الوجود» فمما قالوه في هذا  
الصدّ: «إنَّ الوجود هو ثبوت الذات، وإنَّ الموجود هو الثابت الذات».

---

١ - اثبت الفلسفة أنَّ موضوع كل علم بحاجة إلى التعريف والاثبات «التدليل على واقعيته»،  
إلا موضوع الفلسفة الأولى، الذي يعني لديهم «الموجود». فالموضوع الأخير غني عن  
التعريف كما هو غني عن الأثبات أيضاً. بل مضافاً إلى كونه مستعيناً عن التعريف  
والاثبات، فإنَّ اثباته وتعريفه غير ممكниين. يعني إذا أردنا أن نعرف الوجود، أو نقيم البرهان  
عليه فلا تدخل ارادتنا هذه في حيز الامكان. ايضاح امتناع التعريف، هو ما جاء ويجيء في  
المتن اعلاه، وأما بيان عدم امكانية اقامة البرهان على هذا الموضوع فلا بدّ من التماس عبر  
الدراسات الفلسفية المفصلة.

والذي أوردوه بعنوان تعريف الوجود لا يتعدى كونه بياناً للفظ، وشراً للاسم. يعني أنهم أحلوا لفظاً بدل لفظ آخر. الحال هنا كما لو قلنا في تعريف «الضرغام» إنه «الأسد»، فمن البديهي أننا لم نعرف ماهية هذا الحيوان، وإنما اقتصرنا على الاستفادة من أنس المخاطب بكون لفظ «الأسد» هو اسمًا لذلك الحيوان المعهود ففسرنا لفظ «الضرغام» بذلك. والتفاوت كبير بين تفسير اللفظ وتعريف المعنى.

ثبت في أبحاث المنطق ان التعريف الواقعي على نوعين: حد، ورسم.

التعريف بالحد عبارة عن تحزنة وتحليل ماهية الشيء. وإنما يتيسر هذا اللون من التعريف حينما تكون ماهية الشيء مركبة من جزئين. كما ثبت في علم المنطق أن التركيب الماهوي خلافاً للتركيب الخارجي مؤلف على الدوام من جزئين أحدهما أعم من مفهوم المعرف، وبطريق عليه «الجنس»، والأخر يساويه، ويدعى بـ«الفصل». على هذا الأساس إذا كان هناك مفهوم بسيط فلا يقبل التعريف بالحد، كما إذا كان هناك مفهوم لا يمكن تصوّر مفهوم أعم منه فهو غير قابل للتعريف بالحد أيضاً.

من هنا تتضح علة عدم إمكانية تعريف مفهوم الوجود والموجود. فهذه المفاهيم بسيطة مسافة إلى أنه لا يمكن وضع اليد على مفهوم أعم من مفهوم الوجود ليكون جنساً له.

واما ان مفهوم الوجود غير قابل للتعريف بالرسم، فلان التعريف بالرسم هو تعريف للشيء بلوازمه وأثاره المعروفة. فمن الممكن أننا لا نعرف ماهية شيء، إلا أننا نعرف آثاره ولوازمه. فعلى سبيل المثال نحن لا نعرف ماهية الكهرباء، إلا أننا نعرف لوازمها من الأضاءة، والحرارة ، والحركة.

وبقصد الوجود - فبعض النظر عن عدم وجود شيءٍ أوضح وأجلٌ من مفهوم الوجود لكي يكون معرفاً للوجود بوصفه أحد الآثار - فمن حيث الاساس أنَّ فرض وجود معرف يستلزم أن تتوفر على معرفة بمفهوم الوجود قبل المعرف، وذلك لأننا حينما نعرف نجعل المعرف موضوعاً والمعرف محمولاً، ونحكم بالنسبة بين الطرفين، فنقول: إنَّ هذا هو ذلك . فإذا لم نكن على معرفة بمفهوم الوجود فسوف لا نعي مفهوم العلاقة بين طرفي الحكم، والتي يصطلح عليها بـ«الوجود الراهن»<sup>(١)</sup>. إذن، يتحتم بهذه أن تكون على معرفة بمفهوم الوجود ل تستطيع أن تقدم تعريفاً للوجود. وعلى هذا الأساس يكون التعريف الواقعي للوجود دورياً<sup>(٢)</sup>.

١- سيفضح المعنى بـ«الوجود الراهن» في ما يأتي من الفريدة الثانية.

٢- لعل الإيضاح الذي قدمناه أعلاه بقصد عدم امكان تعريف الوجود بالحد وبالرسم هو أفضل إيضاح لهذا المفهوم . ومقصود ابن سينا في النجاة حيث يقول: «إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنَّ ميده أوكل لكل شرح». هو عين ما أوضحناه.

يقول السبزواري في شرح البيت أعلاه ما يلي: «وليس أي المعرف بالحد حيث ان الوجود بسيط لا فضل له، ولا جنس له، كما سيجيء»، ولا بالرسم لأنَّ الرسم يكون بالعرضي الذي هو من الكليات الخمس التي مقسمها شيئاً ما، والوجود وعوارضه ليست من سبع الماهية<sup>\*</sup>.

هذا الكلام لا يصح بالنسبة للرسم . وذلك، أوَّلاً: ليس هناك أي ضرورة لكون «العرضي» الذي هو أحد الكليات الخمسة من سبع الماهية، ليقال إنَّ الوجود وعوارضه ليست من سبع الماهية، ثانياً: إنَّ ما يُقال من أنَّ عوارض الوجود ليست من سبع الماهية يصدق على العوارض المساوية للوجود من قبيل الوحدة، الوجوب، إذ أنَّ الماهية نفسها من عوارض الوجود، ولابد ذلك يدرج بحث الماهية ضمن مباحث الفلسفة الأولى.

وتجدر الاشارة هنا أيضاً إلى أنَّ مصطلح «شرح الاسم» ذو دلالتين . فاحياناً يقولون شرح ↵

## مفهومه من اعرف الاشياء وكنهه في غاية الخفاء

الشرح : فُصلٌ في هذا البيت بين مفهوم الوجود، وحقيقة الوجود. فمفهوم الوجود في ضوء الحديث الماضي مفهوم بديهي . وأما حقيقة الوجود فهي ليست غير بديهية فحسب ، بل هي ليست بنظرية أيضاً؛ إذ أنّ البديهي والنظري كلاهما لون من المفهوم الذهني الذي يقع تحت الاحتاطة العلمية مع فارق هو أنّ المفهوم البديهي مفهوم واضح وجليل لا يحتاج إلى التحليل والتجزئة أو التعرف عليه عن طريق لوازمه وآثاره ، بينما المفهوم النظري مفهوم بهم ، وبجاجة إلى التحليل والتجزئة ، ولا أقل من التعرف عليه عن طرق اللوازם والأثار.

اما حقيقة الوجود فهي لا تنتقل - أساساً - إلى حوزة الذهن ، لكي يُقال : هل أنها بديهية او نظرية . ومن الواضح أنّ هذا التفكير بين مفهوم الوجود وحقيقةه مبني على القول باصالة الوجود حيث ثبت للوجود حقيقة عينية ، أما على القول باصالة الماهية واعتبارية الوجود فلا موضوع لهذا التفكير<sup>(١)</sup> .

ـ الاسم ويقصدون بذلك التعريف اللغطي ، كما جاء تعبير ابن سينا في النجاة «الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم».

وأحياناً يطلق «شرح الاسم» على التعريف الحدي قبل ان توضع اليد على الوجود المحدود . وفي عبارة البيت اعلاه «معرف الوجود شرح الاسم» اريد المدلول الأول للاصطلاح . ١ - ضمنياً يتحتم التذكير - كما مر في المقدمة - بانّ الظهور والخفاء على تحويلين : ظهور وخفاء نفسه ، وظهور وخفاء لنا . قلنا من قبل ان حقيقة الوجود تعادل الظهور ، من هنا فما يقال من ان حقيقة الوجود في غاية الخفاء يعني به الخفاء لنا ، إذ انّ حقيقة الوجود لنفسه هي عين الظهور .

## اشتراك الوجود

ترتبط هذه المسألة - شأنها شأن المسالة السابقة - بمفهوم الوجود، وهي ذات طابع ذهني. وحالها حال المسالة السابقة في استغنائها عن الدليل والبرهان؛ إذ أنها ذات علاقة بالوجودان والوضوح الذهني.

يدور البحث في هذه المسالة حول السؤال التالي: هل أن الوجود مشترك لفظي، أم أنه مشترك معنوي؟ مما لا ريب فيه أن لفظ الوجود يُحمل على أشياء كثيرة، فيقال: الإنسان موجود، الشجرة موجودة، الأرض موجودة . . . وكلما صدق لفظ ما على أشياء متعددة، فله إحدى حالتين لا محالة: فإما أن يكون لهذا اللفظ معانٌ متعددة، ويراد به في كل مورد مفهومٍ ومعنىً ما؛ مثلاً، تشير إلى باصرة الإنسان، ونقول: هذه عين. وتُشير إلى عين الماء، ونقول هذه عين. وتُشير إلى الجاسوس، ونقول: هذا عين. فقد استخدمنا خلال هذه الموارد الثلاثة لفظاً واحداً في ثلاثة معانٍ مختلفة، غير أننا قصصنا في كل مورد معنىً مستقلأً من هذا اللفظ. فلدينا هنا اشتراك لفظي، يعني: أن لفظاً واحداً وضع لثلاثة معانٍ لا اشتراك بينها، سوى أنها تتفق في اطلاق لفظ واحد عليها.

وإما أن لا يكون لهذا اللفظ أكثر من مفهومٍ ومعنىً، غير أن معناه

ومفهومه على النحو الذي يتتوفر على العمومية والشمول، فيصدق على أشياء متعددة، مثلاً، نشير إلى زيد، ونقول: هذا إنسان. ونشير إلى عمرو، ونقول: هذا إنسان. ونشير إلى حسن أيضاً، ونقول: هذا إنسان. فلفظ الإنسان هنا يحكي عن معنى خصوصية يتمتع بها زيد وعمرو وحسن. إذن، فالشيء المشترك في زيد وعمرو وحسن خصوصية تقف خلف اللفظ. وعلة استعمال اللفظ في كل هذه الموارد هي أنَّ هذا اللفظ يمثل معنىًّا، وهو معنىًّا عامًّا، ولو مصاديقه في موارد متعددة.

ناتي الآن لرئيْ هل أنَّ لفظ «الوجود» الذي يصدق على كل الأشياء من صنف لفظ «عين» الذي له معنىًّا مستقل في كل مورد، أم أنه من صنف لفظ «الإنسان» الذي يمثل مفهوماً عاماً؟

عبر مراجعة للوجودان والوضوح الذهني لا يبقى شك في كون لفظ الوجود من الصنف الثاني، لا الصنف الأول. والالتفات الكامل لدعوى الفلسفة في هذا المجال تصريحنا في غنىًّا عن إقامة البرهان<sup>(١)</sup> مع هذا وحيث إنَّ هذا الامر الواضح قد اختلط لدى أصحاب الرأي فقد أقيمت عليه براهين، وبدورنا نشير إلى بعض منها:

---

1- مضافاً إلى اتنا نلاحظ أنَّ هذا الاشتراك ليس مختصاً بلفظ «الوجود» في لغة العرب، بل له في كل لغة أخرى معادل يُعمل على كل الأشياء، نظير «هستي» في اللغة الفارسية. وهذا بنفسه دليل على أن هناك معنىًّا مشتركاً يحمل على كل الأشياء، وإذا كان الاشتراك في لفظ «الوجود» فحسب يتحتم أن يكون من مخصوصات لغة واحدة «اللغة العربية». وذلك لأنَّه لا ضرورة لشرطية أن يكون اللفظ المستعمل بلغة في عدة معانٍ له معادله الذي يُستخدم في عدة معانٍ لدى جميع اللغات. فمثلاً الماسوس، عين الماء، العين الباصرة، جميع هذه المعاني لفظ واحد في لغة العرب «عين»، غير أنَّ الحال ليس كذلك في سائر اللغات .

**يُعطى اشتراكه صَلْوَحَ المقسم**      **كذلك اتحادُ معنىِ العَدْم**

الشرح : أقيمت في هذا البيت برهانان على الاشتراك المعنوي :

أ - للوجود صلاحية لأن ينقسم إلى أقسام ، ومآلها صلاحية الانقسام  
محصور في المشترك المعنوي .

إيضاح ذلك : المعنى بالانقسام العقلي مقابل الانقسام الخارجي هو أن يكون مفهوم عام ، وينقسم هذا المفهوم إلى قسم خاص بإضافة قيد له ، وإلى قسم آخر بإضافة قيد آخر له . مثلاً يقال : الحيوان إنما أن يكون ناطقاً أو غير ناطق . فالحيوان بضميمة الناطق يصير نوعاً من الحيوان ، وبضميمة غير الناطق يصير أنواعاً أخرى . فإذا كان الاشتراك في اللفظ فقط ، وليس هناك أي لون من الاشتراك في المفهوم والمعنى ، لا يحصل الانقسام الذي يكون جراءه ضم القيد للمعنى المشترك . والذي نلاحظه بالنسبة إلى «الوجود» هو أن الوجود ينقسم إلى وجود بالفعل ، وجود بالقوة . وجود خارجي ، وجود ذهني . وجود قديم ، وجود حادث ، وجود واجب ، وجود ممكن ، إذن يستنتج من ذلك أن الوجود مشترك معنوي .

ب - الدليل الآخر هو : أن الوجود والعدم نقىضان . بالنسبة لللفظ العدم لا يمكننا أن نتحمل كون اشتراكه في اللفظ فحسب ، وذلك لأننا سوف نضطر حينئذ للقول بأن لفظ العدم يحكي عن سلسلة من المعاني المتعددة التي تناقض جميعها الوجود وتقابله . بينما الاعدام - كما سوف نقول - لا تمايز بينها بحسب الواقع . إذن ، فالعدم الذي هو نقىض الوجود مشترك معنوي ، يعني أنه لفظ يحكي عن مفهوم عام . ونحن نعلم من جهة أخرى أن نقىض الواحد واحد ، يعني أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون

له نقىضان؛ وذلك لأننا إذا افترضنا أنَّ أحد النقىضين قد توفر على الوجود، ولم يتوفر الآخر على الوجود، عندئذ فإنَّ كان النقىض متوفراً على الوجود يستلزم اجتماع النقىضين وهو محالٌ، وإن لم يتوفر على الوجود استلزم ارتفاع النقىضين وهو محالٌ أيضاً.

إذن، وحدة مفهوم العدم الذي ينافق مفهوم الوجود دليلٌ على وحدة مفهوم الوجود، وعدم تعدده. إذن فالوجود مشتركٌ معنويٌ.

### وأنه ليس اعتقاده ارتفع إذا التعين اعتقاده امتنع

الشرح: الدليل الثالث على الاشتراك المعنوي هو: أنه لو افترضنا أننا قد اعتقדنا بوجود موجود ما، وذهبنا إلى أنَّ وجود هذا الموجود يمثل قسماً خاصاً من الوجود، ثمَّ زال اعتقادنا بأنَّ وجوده قسم خاص من الوجود، أو شككنا في ذلك، حيثُ نلاحظ أنَّ اعتقادنا باصل وجود ذلك الموجود لم يطرأ عليه تغيير.

مثالاً: لو شاهدنا حيواناً على بعد، فاعتتقدنا بأنه فيل. ثم اقتربنا من الحيوان فوجدناه فرساً، حيثُ يزول اعتقادنا بأنه فيل، غير أنَّ اعتقادنا بأنه حيوان لم يطرأ عليه تغيير. ويرجع ذلك إلى كون «الحيوان» مشتركاً معنويًا، وليس مشتركاً لفظياً، إذ يمتنعبقاء الصدق في المشترك اللفظي.

«الوجود» نظير لفظ «الحيوان» من هذه الناحية. فمن الممكن أنَّ نعتقد بوجود شيءٍ ما، ونجد أنَّ وجوده وجود بالقوة، ثم يتضح بعد ذلك لنا أنَّ وجوده بالفعل، فيرتفع اعتقادنا بكون وجوده بالقوة، إلا أنَّ اعتقادنا باصل وجود الشيء لا يرتفع.

ويمكن كذلك أن نعتقد بأنَّ للعالم مبدأ وجود، ثم نتردد بين كون هذا

المبدأ الموجود واجباً أو ممكناً، قديماً أو حديثاً، مادياً أو مجرداً، غير أن ترددنا هذا لا يؤثر شيئاً على أصل اعتقادنا بوجود المبدأ. كما يمكن أن نعتقد بدءاً أن مبدأ العالم ممكناً ومادياً، ثم نعتقد أنَّ هذا المبدأ ليس ممكناً ولا مادياً، بل واجب ومجرد. فالتفيير في اعتقادنا بخصوصية وجود المبدأ لا يؤثر شيئاً على اعتقادنا باصل وجود المبدأ.

من هنا يتضح أنَّ اعتقادنا باصل وجود المبدأ من قبيل اعتقادنا بأحد المعاني العامة، واعتقادنا بوجوب، أو إمكان، أو حدوث، أو قدم ذلك المبدأ هو من قبيل اعتقادنا بخصوصيات ذلك المعنى العام، لا أنَّ ما ندعيه بالخصوصيات يمثل مجموعة معانٍ متباعدة، ليس بينها أيَّ جامع مشترك.

## تغاير واتحاد الوجود والماهية

إنَّ الوجود عارضٌ الماهية تصوراً وأنَّها هوية

الشرح: المسالة الثالثة من مسائل الوجود هي: هل أنَّ الوجود والماهية حقيقة واحدة، وأنَّهما متحدنان، أم أنَّهما حقيقتان متغايرتان؟

الوجود والماهية في عالم الذهن مفهومان متغايران، يعني: أنَّهما مفهومان ذهنيان، وليسَا مفهوماً ذهنياً واحداً، إلَّا أنَّهما في الخارج متحدنان، فليس هناك في الخارج أي تعدد وكثرة. يعني: ليس هناك شيء في عالم الخارج له جهتان وحيثيات واقعيتان أحدهما الوجود، والأخر الماهية.

يُصطلح على التغاير الذهني بين الوجود والماهية بـ«زيادة الوجود على الماهية». ورغم أنَّ البيت أعلاه قد أبرز مفهومي التغاير الذهني، والاتحاد الخارجي، إلَّا أنَّ المقصود الأساس في هذا البحث هو المفهوم الأول «التغاير»، وسوف نتناول المفهوم الثاني بالإيضاح في بحث «أصالة الوجود».

لمفهوم التغاير بعد ذهني يعني: أنه يتعلَّق بعالم الذهن، حيث إنَّ البحث في هذه المسالة يقع في: هل أنَّ التصورات التي توفرت علينا أذهاناً عن ماهية الأشياء، هي عين تصورنا عن مفهوم الوجود، أم أنها تغايره؟

الاجابة على هذا الاستفهام بديهية، فمن الواضح أنَّ تصورنا عن الإنسان، والشجرة، والبياض، والخط، والعدد ... ليس عين تصورنا عن الوجود. كما أنه ليس عين تصورنا عن العدم. نحمل مفهوم الوجود، كما نحمل مفهوم العدم على الإنسان والشجرة والبياض وغيره، ونحن نعلم أنَّ حمل المفهومين «الوجود، والعدم» على تلك المفاهيم ليس نظير حمل الشيء على نفسه، كما نقول: «أ» هي «أ».

بغية أن ندرك دعوى التغاير، يكفي لنا أن نتصورها بشكل سليم، وليس هناك حاجة لإقامة برهان عليها. رغم ذلك نذكر بعض البراهين التي أقيمت على صحة هذه الدعوى؛ لأجل المزيد من الإيضاح:

#### لصحة السلب على الكون فقط      ولافتقار حمله إلى الوسط

الشرح: لا بدَّ لنا من إيضاح مسألة قبل بيان البراهين التي أقيمت في هذا المجال. وهي أنَّ قضية مغایرة الوجود للماهية تشمل نفي جزئية الوجود للماهية، يعني: أنَّ الوجود ليس عين الماهية، ولا جزءاً منها.

وإذا قيل: إنَّ هناك فرضاً آخر أيضاً وهو: أنَّ الماهية جزء الوجود، فالاجابة هي: أنَّ هذا الاحتمال غير قابل للطرح من حيث الأساس، إذ أنَّ مفهوم الوجود مفهوم بسيط، ليس له جزء، وقد أشرنا من قبل لذلك. نعود لإيضاح البيت أعلاه، أقيم في هذا البيت برهانان على التغاير المفهومي بين الوجود والماهية:

١ - إذا كان الوجود عين الماهية، أو جزءها استحال نفي الوجود عن الماهية، في حين نجد أنَّ نفي الوجود عن الماهية أمر ممكن، وبعبارة أخرى: يصبح سلب الوجود عن الماهية، إذن ! ليس الوجود عين الماهية أو جزءها.

لُكْن نَجْد الْأَمْر لَيْس كَذَلِك فِي مَحَل الْبَحْث، حِيثُ إِنَّ الْوُجُود يَمْكُن سُلْبَهُ عَنِ الْمَاهِيَّات، فَتَقُول مَثَلًا: الْخَطْ مَعْدُوم، الْإِنْسَان مَعْدُوم ... وَهَذَا هُو مَفْهُوم الشَّطَر الْأَوَّل مِنَ الْبَيْت أَعْلَاه «الصَّحَّة السُّلْب عَلَى الْكَوْن فَقْط».

٢ - إذا كان الوجود عين الماهية أو جزءاً منها يكون ثبات الوجود لا يمهية غنياً عن الدليل؛ حيث يصبح تصور أي ماهية كافياً لثبات وجودها. والامر ليس كذلك، إذ أنَّ وجود الماهية ليس أمراً بدبيهياً بل بحاجة إلى إقامة البرهان.

إيضاح ذلك: أشير في المقطع إلى أن ذاتي شيء ما كما أنه غير قابل للانفكاك عن ذلك الشيء، فهو بديهي الثبوت له أيضاً. يعني: بعد معرفة شيء ما يصبح حمل ذاتياته عليه أمراً بديهياً، ولا يحتاج إلى إقامة دليل، في حين ليس هناك ماهية يثبت لها الوجود بالبداعه<sup>(1)</sup>.

١- يمكن أن تأتي هنا شبهة مفادها: إن الماهيات المعقولة فقط تحتاج إلى اثبات الوجود لها نظير: العقل، الهيولى الأولى، الزمان... أما الماهيات المحسوسة نظير: الإنسان، الشجرة، البياض... فهي بديهية الوجود. والواجب هو: أولاً: لاثبات المدعى يكفي ان

## ولأنفكاك منه في التعلق ولاتحاد الكلّ والتسلسل

الشرع: جاء في هذا البيت برهانان على الفرض أيضاً.

١ - لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها، فلا ينفك تصور الوجود عن تصور الماهية، فكلما تصورنا ماهية ما يكون الوجود متصوراً أيضاً. بينما تصور أحياناً ماهية ما، ونعن في غفلة عن وجودها وعدتها. إذن، ليس الوجود عين الماهية أو جزءها.

فمن الوضوح يمكن أن ذاتية شيء ما يلزمها أن يكون تصورها متلازماً غير قابل للفصل، كما من الواضح أيضاً أن تصور الماهيات منفك عن تصور وجودها وعدتها.

٢ - إذا لم يكن الوجود مغايراً للماهية، وكان عينها أو جزءها. فإنَّ كان الوجود عين الماهية لزم منه أن تكون الماهيات كلها امراً واحداً، إذ أنَّ مفهوم الوجود - كما قلنا - مفهوم واحد. فإذا كان هذا المفهوم الواحد عين مفهوم سائر الماهيات لزم أن يكون سائر الماهيات مفهوم واحد. مثلاً: لو افترضنا أنَّ مفهوم الوجود مساوٍ لمفهوم الإنسان، ومفهوم

---

ت تكون بعض الماهيات غير بدائية الوجود، إذ لو كان الوجود عين الماهيات أو جزءها تضحي جميع الماهيات دون استثناء بدائية الوجود. ثانياً: أنَّ هناك فرقاً بين بدائي الوجود ومحسوس الوجود. فالماهية تكون بدائية الوجود حينما يكون نفس تصور تلك الماهية كافياً للتصديق بوجودها، وما لا شك فيه أنَّ الماهيات المحسوسة ليست كذلك، فالذى يشكل الصورة الحسية في الماهيات المحسوسة هو الماهية، أما مفهوم الوجود ليس مفهوماً حسياً. وكما قال الفلسفه: يأتي التصديق بوجود المحسوس في الخارج بعمونه برهان خفي. إذن فتحت وجود الماهيات المحسوسة يثبت بعمونه البرهان. وهذه الأفكار بحاجة إلى بسط وتفصيل لا يسعه المجال.

الشجرة، ومفهوم العدد، ومفهوم الخط ... إذن مفهوم الخط والإنسان والشجرة والعدد يساوي كلّ منهم الآخر.

وإذا كان الوجود جزء الماهية استلزم التسلسل؛ إذ لو كان الوجود جزء الماهية لزم أن تكون الماهية موجودة، فليزم أن يكون جزءها الآخر موجوداً أيضاً، ويكون جزؤها الثاني موجوداً أيضاً وهكذا إلى ما لا نهاية<sup>(١)</sup>

---

١ - هذا الجزء من البرهان محل بحث ومناقشة. سوف نوضح ذلك في بحث الأحكام السلبية للوجود.

## اصالة الوجود

إنَّ الْوِجُودَ عِنْدَنَا أَصْبَلُ  
تَكْلِيلٌ مِّنْ خَالقَنَا عَلَيْهِ

الشرح: تُعرف المسالة التي يطرحها الماتن في هذا البيت بـ«اصالة الوجود». وتمثل هذه المسالة أساساً رئيساً لابحاث نظرية الوجود. بل هي الأساس الرئيس لابحاث الفلسفة عامة.

ينصب البحث في هذه المسالة على أن هناك امررين متميزين في كل موجود - أو على الأقل في كل ممكن الوجود -. وهذان الامران هما: الوجود، والماهية. فاي من هذين الامررين واقعي، وأي منهما اعتباري وانتزاعي؟ يتحتم علينا قبل أن نأتي للإقامة البرهان على فرض هذه المسالة أن نقدم تصوراً واضحاً بقصد هذه المسالة، وذلك بإيضاح المفردات الأساسية التي تتضمنها.

مفردات هذه المسالة عبارة عن: الوجود، الماهية، الاصالة. نأتي على إيضاح هذه المفردات على التوالي:

### الوجود:

في ضوء مقولات بحث بدأه الوجود الذي طرحتها في الفصل

السابق، يُضحي مفهوم الوجود غنياً عن التعريف. ولدى كل فرد تصور واضح عن مفهوم الوجود، كما لديه تصور واضح عن مفهوم العدم أيضاً. إذن؛ لا حاجة بنا لتوضيح مفهوم الوجود هنا.

#### الماهية:

يُحمل مفهوم الوجود على مفاهيم متعددة، كما هو واضح، فنقول الإنسان موجود، الشجرة موجودة، الفرس موجود، الخط موجود، العدد موجود، وهكذا ... فهذه المفردات تشتراك في أمر واحد، وهي على حد سواء فيه، وهو كونها موجودة، إلا أنها من زاوية أخرى لا تتفق، بل تختلف مع بعضها. إذ أنَّ أولها إنسان، والآخر فرس، وثالثها شجرة وهكذا ... إذن، مسافةً لحيثية الاشتراك التي تعني التحقق والوجود شخص حيشيات أخرى تُنَيِّر بها الأشياء، وهي عبارة عن الإنسانية، الفرسية، الشجرية، الخطية، العددية ... وماهيات الأشياء عبارة عن هذه الحيشيات الخاصة<sup>(١)</sup> من خلال النظرة الأولية يبدو أنَّ الوجود يتعلق بالماهية وأنَّ الماهية

---

١ - لاجل مزيد من الإيضاح نقول: الوجود يعني التتحقق، والماهية التي هي مخفف عن «الماهية» تعني الواقع في جواب ما هو، الوجود حقيقة مشتركة بين جميع الأشياء، أما الماهيات فهي حقائق مختلفة، فمثلاً الإنسان، الفرس، الشجرة، الحجر وغيرها، كل هذه الحقائق موجودة، ومن حيث كونها موجودة تتطابق بعضها مع البعض الآخر. كما إنَّ الشجرة والحجر لكل منهما ماهية متميزة.

هنا يطرح الاستفهام نفسه، وهو: هل يستطيع البشر ادراك كنه ماهيات الأشياء أم لا؟ فمثلاً يقال في تعريف الإنسان تقليدياً بأنه: «حيوان ناطق»، كما يقال في تعريف الخط بأنه: «كم متصل ذو بعد واحد». فهل أنَّ المعرف الوارد في تعريف الإنسان هو كنه ماهية

تلبس ثوب الوجود، إلا أن الواقع ليس كذلك، يعني أن الوجود والماهية في عالم الخارج ليس لها شبيتان لكي يتعلق ويتلمس أحدهما بالأخر. وما هو في الخارج لا يتعدى كونه حقيقة واحدة، وهي مصدق للوجود ومصدق للماهية أيضاً.

#### الالأصلية:

المراد بالأصلية ما يقابل الاعتبار فقط. يعني بالنتيجة أن البحث يقع في: هل أن الشيء الذي يتعدى حدود أذهاننا، ويشكل من الواقع، ويكون منشأ للآثار الخارجية هو الوجود أو الماهية؟<sup>(١)</sup>

---

⇒ ما نسميه بالإنسان، وإن المعرف في تعريف الخط هو كنه ماهية الخط، أم أن الماهية الحقيقية لهاتين المفردتين أمر آخر؟ تناول الإجابة على هذا التساؤل موضوع بحث، إلا أننا سواء ادركنا ماهية الأشياء أم لم ندركها، فللأشياء في لوح الواقع نفس الامر ماهيات، فمضافاً للوجود هناك ماهية للأشياء، ولهذا تعدد الأجناس والأنواع في عالم الوجود.

١ - لايوضح الفكرة هنا يلزم أن نذكر مقدمتين:

ـ الذهن البشري قادر على انتزاع بعض المفاهيم من مفاهيم أخرى، وسوف يتضح من خلال الابحاث القادمة أنه لا يلزم أن يكون لكل المعاني والمفاهيم الذهنية مصدق خارجي مباشر. مثلاً: للذهن البشري تصور عن العدم، ومفهوم العدم أحد المفاهيم الذهنية، في حين أنها نعلم أن العدم عبارة عن اللاشيءية، ولا يمكن أن يكون له مصدق خارجي، فنай مصدق تفترضه للعدم سوف يكون شيء من الأشياء والشيء مصدق الوجود لا العدم، فمفهوم العدم مفهوم نسي انتزاعي، ومصاديق مصاديق اعتبارية.

ـ يميز الوجود عن الماهية في جميع الأشياء، ومن المقطع به أن أحدهما اعتباري والأخر أصيل. فلا يمكن أن يكونا اعتباريين معاً، ولا يمكن أن يكونا أصيلين معاً. فإذا كانا اعتباريين يلزم أن يكون الوجود والماهية حقائق ذهنية محضة وليس هناك في عالم الخارج اثر



لأنه منبئٌ كُلُّ شرٍ والفرق بين نحوِي الكون يغلي

الشرح: أتيم في هذا البيت برهانان على صحة «نظيرية أصالة الوجود»، وكل واحد من هذين البرهانين يتکن على أصول فلسفية سوف تتناول بالبحث فيما يأتي:

البرهان 1: أنَّ كُلَّ خيرٍ وكُمالٍ يرجع إلى الوجود، وكل شرٍ ونقص يعود إلىِ العدم، فإذا كان الوجود أمراً اعتبارياً، ولم يكن هو الأصل، فلا يمكن أن يكون منبئاً ومنشاً لكل مظاهر الخير والكمال.

إيضاح ذلك: وفق منهج أبحاث الفلسفة يدور البحث - في فصل الإلهيات بالمعنىُ الأخص، وضمن أبحاث الغاية من الأمور العامة - حول تحليل ماهية الشر، ومنشأه . وقد أثبتت الفلسفة في تلك الابحاث أن ماهية الشر من سُنْخِ العدم، وأنَّ كُلَّ شرٍ يعود بالتحليل إلىِ العدم. كما أثبتوا أنَّ كُلَّ خيرٍ وكُمالٍ يعود إلىِ الوجود، بمعنىٍ أنَّ الخير والكمال من شُؤُون خصائص الوجود. وأثبتوا أيضاً أنَّ الماهية بعده ذاتها، ومع قطع النظر عن الوجود والعدم لا تتصف بالخير والكمال، ولا بالشر والنقصان. والجمع بين الإثباتين يشكل بنفسه دليلاً على أصالة الوجود، وذلك لأنَّ الامر الاعتباري الذي هو غريب عن الظاهرة الواقعية الحقيقة لا يمكن أن يكون منشاً وملائكاً للخير والكمال الذي هو ظواهر حقيقة واقعية.

وانكار واقعية وحقيقة الخير والكمال أمر لا يقرّ به أنصار نظرية أصالة

---

⇨ للوجود ولا للماهية، وهذا اللازム يتناقض مع الأصل الأولى اليقيني البديهي والذي هو: (إن الواقع الموضوعي بل الواقع الموضوعية حقائق موجودة خارج إطار الذهن البشري). وهذا الأصل يمثل قاعدة ونقطة انطلاق الفلسفة، ويميز المنهج الفلسفى عن المنهج السفسطاني. وعند هذه النقطة تفترق المثالية عن الواقعية.

الماهية، مضافاً إلى كونه خلاف البديهة والوضوح.

البرهان ب : إذا كان الوجود اعتبارياً والماهية هي الأصيل في عالم الواقع، يلزم من ذلك انعدام الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني. في حين تقضي الضرورة بوجود الفرق بين هذين الوجودين، وأنّ لكلٍّ منها آثاره الخاصة .

ايضاح ذلك : أثبت الفلسفه في محله أنَّ الإنسان حينما يدرك شيئاً ما فسوف ترتسم صورة ذلك الشيء في الذهن، فإذا كان الأصيل ومنشأ الآثار هو الماهية، يلزم عندئذ أن تكون آثار الماهية الخارجية عين آثارها الذهنية. مثلاً، النار الخارجية تحرق. السُّمُّ الخارجي يقتل. إلَّا أنَّ النار والسم في عالم الذهن يقدمان ادراكاً وتصوراً. وحينما تكون الاصالة للماهية فسوف تكون كل الآثار تابعة لتلك الماهية. وحيث إنَّ الماهية في كلا المعنيين -الذهن والخارج - واحدة، يلزم أن تكون النار الذهنية حارقة، كما إنها تقدم علمًا ووعيًّا. ويلزم أن تقدم النار الخارجية وعيًّا كما إنها تحرق. والحال أنَّ الامر ليس كذلك بالضرورة.

وإذا قيل إنَّ عين هذا الاشكال جار أيضًا على القول باصالة الوجود، وذلك لأننا افترضنا أنَّ الماهية الخارجية حصلت على وجود لها في عالم الذهن، وحيث إنَّ الآثار تابعة للوجود، إذن يتحتم أن تترتب سائر آثار الوجود الخارجي على الوجود الذهني، كما تترتب سائر آثار الوجود الذهني على الوجود الخارجي .

والاجابة على هذا الاشكال هي : أننا سنقول فيما يأتي من بحث : إنَّ الوجود الخارجي والوجود الذهني نحوان ومرتبان من الوجود، وباختلاف المراتب يحصل الوجود على آثار مختلفة. ومن حيث الأساس فالوجود

حقيقة مشككة ذات مراتب، بينما لا يفترض في الماهية تشكيك واختلاف. في هذا الضوء، لازم وجود الماهية في الذهن - على أساس أصلية الوجود - وحدة وتطابق الماهية الذهنية والخارجية، إلا أنه لا يلزم تطابق الوجود الذهني والخارجي من هذه الناحية.

### كيف وبالكون عن استواء قد خرّجت قاطبة الأشياء

الشرح: طرح في البيت أعلاه برهان آخر من براهين «أصلية الوجود». يستدعي هذا البرهان ملاحظة دقيقة ورؤى فاحصة بشكل خاص. وأهم برهان على أصلية الوجود هو هذا البرهان.

اتكا صدر المتألهين أساساً - وهو رجل نظرية أصلية الوجود - على هذا البرهان في اثبات الوجه الفلسفى لنظرية أصلية الوجود. يعتمد هذا البرهان إلى حد كبير على امتلاك تصور سليم وواضح لاطار المسالة، ولذا نقدم بين يديه مقدمة:

كل موضوع يُحمل عليه محمول ما ، فإما أن يكون هذا الموضوع مؤهلاً في ذاته لحمل ذلك المحمول عليه بلا حاجة لضم ضمية تصحيح الحمل. وإنما أن لا يكون كذلك، بل يضحي هذا الموضوع صالحًا لحمل ذلك المحمول عليه حينما يفترض أمر آخر معه.

مثلاً: الجسم أبيض، فهنا موضوع وهو الجسم، ومحمول هو الأبيض. فالجسم في ذاته لا يستدعي أن يكون أبيضاً، يعني: أن الجسم من حيث هو جسم ليس بأبيض، وإنما يتأهل الجسم لاتصافه باليابس حينما يعرض باليابس عليه ويُضم إليه . أما باليابس فهو بنفسه أبيض، وليس باليابس جراء ضم شيء آخر إليه واعتباره أبيضاً عن طريقه .

وحيثما توقف أهلية موضوع ما لحمل معمول عليه على واسطة أمر آخر يُصطلح على هذا الأمر بـ«الواسطة في العروض»، ويسمونه بـ«الحيثية التقييدية». المسالة الهامة التي يتحتم اخذها بنظر الاعتبار، وتجنب الخلط والاشتباه بذلك - حيث كثيراً ما يحصل الخلط - أنه في المثل أعلاه، لا علاقة لكون عروض البياض على الجسم بحاجة إلى علة فاعلية أو لا. ففي المثال هناك حاجة - وبلا شك - إلى علة فاعلية، إلا أن الحاجة وعدم الحاجة إلى علة فاعلية لا أثر لها على مضمون بحثنا. فلو افترضنا أن البياض يعرض على الجسم بنفسه، يبقى البحث في الحاجة وعدم الحاجة إلى حيثية تقييدية قائماً.

الآن نقول: إذا دققنا النظر في «مسألة الأصالة»، وهل هي للوجود أو للماهية، نلاحظ أننا نشخص في كل موجود من قبيل، الإنسان، الفرس، الحجر، وغيره أمرين: الأول الوجود الذي نشتق منه صفة الموجود ونحملها على الأشياء، والأخر هو الماهية، يعني: الإنسان، الفرس، الحجر، وغيره. من هنا يأتي السؤال: هل أن الوجود هو الأصيل أو الماهية؟ وفي مثال «الإنسان موجود» تكون صيغة السؤال: هل أن الإنسان هو الموجود الحقيقي الواقعي أو «الوجود»؟

ويحصل التصور السليم عن المسالة حينما نأخذ بطرف الوجود في الإجابة على السؤال. وذلك لأنّ نسبة الإنسان - بوصفه ماهية - إلى الوجود والعدم على حد سواء، فلا أهلية له لحمل الموجود عليه ولا المعدوم. ويستحق الإنسان حمل الموجود عليه حينما يؤخذ بنظر الاعتبار كونه توأم الوجود، وكذلك الحال بالنسبة للمعدوم. هذا بخلاف الوجود نفسه. فهو عين الموجودية والتوفير على الواقع، وبعبارة أخرى أنّ الموجودية تنتزع من حاق ذات الوجود. إذن، فحينما نلاحظ أنّ سائر الماهيات تخرج ببركة

الوجود عن حد الاستواء، أي: حد التساوي بالنسبة للوجود والعدم، فكيف يمكن أن لا يكون الوجود هو الأصيل. وهذا هو معنى البيت أعلاه.

لولم يؤصل وحنة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة انت

الشرح: هذا البيت برهان آخر على أصلية الوجود.

ايصال ذلك: سنقول في أبحاث الوحدة والكثرة إن الإنسان في حكماته التصديقية يحمل محمولاً على موضوع. فيقول مثلاً، الإنسان عالم، العالم كاتب، الكاتب فنان، وأمثال ذلك. ويعود الحمل في واقعه إلى إيجاد ارتباط وعلقة بين شيئين. وهذا الارتباط لون من الوحدة. يعني أنه في الواقع «توحيد للكثير». فنريد أن نقول إن هذين المعنين المدركين متهددان في عالم الخارج.

اما الآن فنقول: إذا لم يكن الوجود أصيلاً، فلا تتحقق هذه الوحدة أبداً؛ وذلك لأن الماهيات تتباين ذاتياً بعضها مع البعض الآخر.

فمن البديهي أن ذات الإنسان ليست عين ذات العالم، أو الكاتب، أو الفنان. وبعبارة أخرى أن حيّشة العالمية والكتابية والفن تختلف بعضها عن البعض الآخر، فكل واحدة من هذه الحبيبات يسلب عن الآخر، فالإنسان من حيث كونه إنساناً ليس بعالم أو كاتب أو فنان، وبعبارة أخرى: الإنسان بما هو إنسان ليس عين العالم بما هو عالم، أو الكاتب بما هو كاتب، وفي نفس الوقت يكون الإنسان دائماً أو في أغلب الأوقات عالماً. يعني أن للإنسان والعلم لوناً من الانحاد. ويحصل هذا الانحاد في الوجود يعني أن وجوداً واحداً يمكن أن يكون إنساناً وعالماً وفناناً أيضاً. فإذا كان الوجود اعتبارياً تضحي الوحدة اعتبارية أيضاً. عليه فلا تتحقق أي وحدة واقعية بين

الموضوعات والمحمولات على الاطلاق، وعلى هذا الاساس لا يمكن ان تصدق اي قضية من سنخ القضايا «الحملية بالحمل الشائع الصناعي» ، الحال انها صادقة بالضرورة .

## عينية الوجود والماهية في ذات الواجب

### والحق ماهيّة إنسانية إذ مفهوم المُروض ممولةٍ

الشرح: الموضع الحقيقى لهذه المسألة ليس في هذا القسم من البحث. بل موقعها في بحث الإلهيات بالمعنى الأخص. المؤلفون الذين يذكرون هذه المسألة هنا يكررون ذكرها أيضاً في بحث الإلهيات بالمعنى الأخص. يتوطئ بهذه المسألة هنا استطراداً، وبمناسبة مسألة مغایرة الوجود للماهية.

يقع البحث هنا في: هل أنَّ الذات المقدسة الواجبة الوجود، لها وجود وماهية كسائر المكنات؟ يعني: أنه تُشخص في ذاته كسائر المكنات أيضاً حيشيان، أم أن الكون على حيشيتين من خواص المكنات وناشيء عن محدودية الوجود، وأنَّ الوجود الكامل الذي لا طريق للعدم إليه حيشية واحدة، وماهيتها عين وجوده؟

يجيب الفلسفة بالقول: إنَّ ذات الحق حيشية واحدة. وهو وجود محض، ولا طريق للماهية إليه. وما يفترض من ذات يعرض عليها الوجود هو من مختصات المكنات.

يقيم الفلسفة عادةً برهاناً على هذه الفكرة، وقد جاء ذكر البرهان في عجز البيت أعلاه. وهو أنَّ ذات الحق تعالى إذا كانت ذات حيشيتين يلزم

عروض وجوده على ماهيته، ولازم عروض الوجود على الماهية معلولية الوجود، ومعلولية وجود واجب الوجود أمر محال. سواء افترضنا معلوليته لعنة خارجية؛ لوضوح أنَّ ما كان وجوده مكتسباً من علة خارجية ليس بواجب الوجود، بل هو ممكن الوجود، وسواء افترضنا أنَّ وجود الواجب معلول لذات وماهية الواجب، والبيت القادر من النظم يوضح هذا الفرض:

**فسابقَ معَ لاحقٍ فَأَثَدَ  
اوْلَمْ تُصِلِ سَلِسِلَةَ الكونِ لِحَدٍ**

الشرح: إذا كان وجود الواجب معلولاً لذات الواجب، لزم من ذلك أن يكون لذات الواجب تحققًا في مرتبة قبل وجوده؛ إذ أنَّ العلة متقدمة على المعلول تقدماً وجودياً.

فإذا كان للواجب تعالى ذاتاً وجوداً وكانت ذاته متحققة بوجود قبل وجوده، فاما أن يكون هذا الوجود المتقدم عين الوجود المعلول المتأخر، لزم حينئذ «اتحاد السابق واللاحق»، وبعبارة أخرى لزم «تقدم الشيء على نفسه»، وهو محال بالضرورة.

واماً ان يكون الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر، فننقل الكلام إلى الوجود المتقدم الذي هو عارض للماهية - حسب الفرض -، وحيث إنه عارض فهو معلول، وحيث إنه معلول لذات، إذن لا بد له من وجود قبل وجود المعلول. وننقل الكلام مرة أخرى لذلك الوجود المتحقق قبل وجوده وحيث إنه عارض فهو معلول، وحيث إنه معلول لذات يكون مسبوقاً بوجود قبلي وهكذا إلى ما لا نهاية. إذن لزم أن تكون لذات الحق ذات لا نهاية لها يكون كل منها معلولاً للأخرى، وهذا تسلسل محال<sup>(١)</sup>.

---

١ - ما لا شك فيه إن الحق تعالى وجود محسن، وقد أقيمت براهين محكمة على هذه المقوله، غير ان البرهان المنقول أعلاه في غاية الوهن. لأن أساس هذا البرهان كون الوجود عارض

«

## وحدة وكثرة الوجود

**الْفَهَوِيُونَ السُّوْجُودُ عِنْتُمْ حَقِيقَةً ذَاتٌ شَكِّكَ تَعْمَلُ  
مَرَاتِبًا غَنِيًّا وَفَقَرًا تَخْتَفِي خَالِقُوكُ حِينَمَا تَقْوَىٰ وَضَعَفَ**

الشرح: تُعد مسألة وحدة وكثرة الوجود أهم مسائل الفلسفة بعد مسألة أصلية الوجود. لقد كان البشر على الدوام يطرحون الاستفهام التالي: هل إن العالم تحكمه الوحدة أم الكثرة؟

يعني: هل أن ما هو واقع أمر واحد، والكثرة أمر موهوم، وهي من قبيل الصور المختلفة للشيء الواحد التي تلتقطها المرايا المتعددة، أم أن الأمر على عكس ذلك، فالكثرة أمر واقعي والوحدة موهومة، يعني: أن الذهن البشري هو الذي يتزعزع الوحدة من الأمور الواقعية المتكررة<sup>(١)</sup>.

---

ـ الماهية، وكل عارض معلول، بينما الماهية من لوازم الوجودـ بناء على أصلية الوجودـ وهي تابعة في الحاجة إلى العلة و عدمها إلى الوجود، فإذا كان هناك وجود مستغن عن العلة كانت ماهيته بالتشبع واجهه ومستففنة عن العلة. (راجع في ذلك السفر الثالث من كتاب الأسفار، نفس الفصل أعلاه).

ـ تطرح هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية، تحت عنوان «وحدة وكثرة الوجود». والخطأ الشائع هنا هو: أن مؤرخي الفلسفة يطلقون مصطلح «وحدة الوجود»، في كل مرتع يجدون فيه الحديث مبنياً على أساس «وحدة العالم»، في حين يعبر مصطلح «وحدة

ـ

على أية حال، بعد أن تميّز في كل شيء أمران، الوجود والماهية، وُعرف أنَّ المفهوم الذهني للوجود مفهوم عام، وأنَّ الوجود والماهية في عالم الذهن أمران متغايران، متهددان بحسب عالم الخارج، وعلِمَ أنَّ أحدهما أصيل والأخر اعتباري، وأنَّ الأصيل هو الوجود، والماهية أمر اعتباري، يصل الدور بعد ذلك إلى هذه المسالة وهي: هل أنَّ حقيقة الوجود واحدة أم كثيرة؟

هناك ثلاثة نظريات في هذا المجال:

- ١ - الوحدة الحضة: وهي نظرية بعض العرفاء.
- ٢ - الكثرة الحضة، وهي النظرية النسبية لفلسفية المشاء.
- ٣ - الوحدة في عين الكثرة، أو التشكيل في الوجود، وهي النظرية النسبية لشيخ الإسلام وحكماء التراث الإيراني.

ترك البحث في - نظرية العرفاء - حيث لم تطرح في متن النظم. يلزم من نظرية العرفاء أن ليس هناك أي كثرة في متن الواقع، وهذه النظرية غير مقبولة من وجهة نظر الفلسفه ؛ ذلك كما أثنا نعلم بالبداوة أنَّ هناك واقعاً وأنَّ العالم - خلافاً لنظرية السفسطائيين - ليس خيالاً في خيال، نعلم أنَّ الواقع كثرة وأنَّ هناك ماهيات مختلفة تبعاً للوجود، وأنَّ هذه الماهيات ليس كل منها عين الآخر، ولا يمكن أن يكون الوجود، الذي لا مجال فيه لايَّ لون من الكثرة منشأ لانزعاع ماهيات مختلفة.

تبقى أمامنا نظريتان: النظرية التي تقول: إنَّ الوجودات في عالم الخارج متکثرة ومتباينة وليس فيها أي لون من الوان الوحدة والستخية. تنسب هذه النظرية للمشائين.

---

«الوجود» في الفلسفة الإسلامية عن مفهوم خاص، ولا يمكن أن تطلق على كل نظرية تقوم على أساس وحدة الأشياء مصطلح «وحدة الوجود»

والنظيرية الأخرى ما قيل: من أنَّ حقيقة الوجود في نفس الوقت الذي هي فيه حقيقة واحدة وسُنخ واحد لها مراتب ودرجات مختلفة<sup>(١)</sup>. فمرتبة منها غنية وواجبة، ومراتب أخرى فقيرة ومحضة. والراتب الفقيرة المكتنة نفسها تتفاوت بعضها مع البعض الآخر من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص.

وبعبارة أخرى: أنَّ حقيقة الوجود حقيقة مشككة، واختلاف المراتب باختلاف الشدة والضعف والكمال والنقص، وجهة اشتراك المراتب بعضها مع البعض الآخر عين جهة اختلافها، نظير مرتب النور، بعضها أقوى، والبعض الآخر أضعف. النور القوي يشترك مع النور الضعيف من حيث النورية، ويتفاوت معه من حيث الشدة والضعف. وليس النور القوي سوى النور، كما أنَّ النور الضعيف أيضاً ليس سوى النور. يعني: النور القوي ليس أمراً مركباً من النور وغير النور، فاصبح بذلك قوياً عن طريق امتزاج أمر آخر مع النور، وأنَّ النور الضعيف ليس مركباً من النور وغيره فاصبح بذلك ضعيفاً.<sup>(٢)</sup>

---

- ١- ينسب متاخره فلاسفة المسلمين هذه النظرية إلى فلاسفة التراث الإيراني. وقد أوضحنا في هوامش الجزء<sup>٤٣</sup> من «أصول الفلسفة» أنَّ هذه النسبة غير صحيحة، كسائر النسب الأخرى، التي ترتبط بتاريخ الفلسفة والتي جاءت في كتب الفلسفة الإسلامية. إذ لم يعتن هؤلاء الفلاسفة بتاريخ الفلسفة، ومن هنا جاء الكثير من التسامح بهذا الصدد في طي أقوالهم
- ٢- يتطلب بحث «وحدة وكثرة الوجود» وبحث «التشكيك» بعامة ايساحاً أكبر. راجع بهذا الصدد المجلد الثالث من «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»

وَعِنْدَ مُشَائِيْهِ حَقَّا فِي  
ثَبَّا يَنْتَ وَمَوْلَى زَاهِي  
لَا مَعْنَى وَاحِدًا لَا يَنْتَزَعُ عَمَّا لَهُ تَوْجِهٌ مَا لَمْ يَقْعُ

الشرح: طُرِح في البيت الأول مذهب المشائين القائل بكثرة الوجود، وزيفه، وذكر في البيت الثاني برهاناً على بطلان مذهب المشائين. اياض البرهان: ثبت عبر المسالة الثانية من مسائل الوجود «اشتراك الوجود» ان اشتراك الوجود اشتراك معنوي، وليس لفظياً. وبعبارة أخرى: مفهوم الوجود مفهوم واحد عام، يصدق على جميع الموارد، لا ان مفهوم الوجود يتعدد ويكون له في كل مورد معنى ومفهوم خاص.

وبعد ان يكون المفهوم المتقدم مصادرة نقول: على أساس كثرة وتبالين اشكال الوجود، بحيث لا يكون أي وجه للاشتراك بين أنحاء الوجودات يلزم ان يتزعز مفهوم ومعنى واحد من أمور كثيرة ومتباينة بما هي متباينة، ويصدق هذا المفهوم الواحد على أمور متباينة، وهذا محال. توبيخ ذلك: كلما انتزع الذهن مفهوماً من مصاديق ما يتحتم ان يكون ذلك بواسطة خصوصية في ذلك المصدق، وإنما انتزاع اي مفهوم من اي مصدق. وكذلك كل مفهوم ينطبق على مصاديق ما إنما ينطبق بواسطة خصوصية في ذلك المصدق، وإنما انتزاع كل مفهوم على كل مصدق.

الآن نقول: إذا كانت وجودات حقائق الاشياء متباينة، وليس بينها اي وجه للاشتراك. إذن فالخصوصية الموجودة في كل واحدة منها ليس لها وجود في الباقي، وفي هذه الحالة إذا لم يكن لاي خصوصية من الخصوصيات المتباينة دور في انتزاع وصدق مفهوم الوجود يلزم ان يكون انتزاع وصدق

المفاهيم جزافاً ودون أي أساس. وإذا كانت هناك خصوصية لها دور في انتزاع وصدق مفهوم الوجود يلزم أن لا يصدق على غير تلك الخصوصية، وإذا افترضنا أن يكون لكل الخصوصيات دور في انتزاعه وصدقه تختم أن لا يصدق على أي منها على انفراد، وكل هذه النتائج باطلة. إذن أصل الدعوى في كون مفهوم واحد انتزع من أمور كثيرة ومتباينة من جميع الجهات باطل .

## الوجود الذهني

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الازهان

الشرح : يشكل بحث الوجود الذهني احدى المسائل الفلسفية الهامة .  
يرتبط هذا البحث من زاوية باحد أنواع تقسيم الوجود ، يعني : الوجود إما  
أن يكون خارجياً ، وإما أن يكون ذهنياً ، كما ان لدينا تقسيمات أخرى  
للوجود أيضاً ، نظير : ان الوجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً ، وأنه إما أن  
يكون قدماً أو حادثاً ، وبالفعل أو بالقوة . والمتقدم أو المتأخر . أو أنه إما أن  
يكون علة أو معلولاً ، وإما أن يكون واحداً أو كثيراً . كما يرتبط هذا البحث  
من زاوية أخرى بكته ومامية العلم والأدراك .

نحن نعي أنفسنا ، ونعي الغير أيضاً . يعني : كل واحد منا على وعي  
بوجوده نفسه ، كما أنه يعي الأشياء الأخرى خارج وجوده .

نحن ندرك ما عدا أنفسنا بنحو العلم الحصولي ، يعني : أن وعينا  
بالأشياء يتم بالشكل الذي تتقدش صورها في أذهاننا . فالذى توفر عليه  
بشكل مباشر ، وبلا واسطة ، وله صلة وجودية بذواتنا إنما هو تلك الصور .  
إلا أن هذه الصور تحصل بالشكل الذي تكون فيه حاكية ومرأة عن الواقع .  
يعنى : أن ظهورها لأنفسنا عين ظهور الواقع الخارجي ، وحصولها في

اذهاننا يعادل الكشف عن مفردات الخارج .

هنا يطرح هذا التساؤل نفسه :

ما هي العلاقة بين الصور الذهنية والاشياء الخارجية «الصور التي يعني حصولها في الذهن نفس ظهور وانكشاف الاشياء الخارجية». من المقطوع به أن هناك نوعاً من التطابق، فمن اي جهة يحصل هذا التطابق؟

مسألة «الوجود الذهني» لم تك بحثاً مستقلاً ومستوفياً في فلسفة اليونان، والامر كذلك في المراحل الأولى للفلسفة الإسلامية، إلا أنها رشدت وتطور البحث فيها بتطور الفلسفة الإسلامية.

اما فلاستة أوروبا الحداثون، فكما نعرف دخلوا - بنحو آخر - البحث في حكاية الفكر والعلم عن الواقع، وانتهوا إلى صياغة هذه المسالة تحت عنوان «قيمة المعرفة». غير أنهم - رغم الابحاث والتحقيقات الوافرة التي مارسوها - لم يتقدروا إلى عمق المسالة من وجهة نظر فلسفية بالحد الذي كان عليه الفلاسفة المسلمين. وقد افضت ابحاثهم ودراساتهم - في الاعم الالغلب - إلى نفي القيمة الواقعية للعلم، وانتهوا إلى نوع من المثالية<sup>(١)</sup>.

يرى فلاسفة المسلمين أن حقيقة العلم والوعي «بالأشياء الخارجية» هي حصول ماهية الشيء الخارجي في الذهن. يعني : حينما يحصل لدينا علم بشيء ما ، يحصل للذات و מהية ذلك الشيء وجود آخر في اذهاننا. علة حصول الففاتنا نحو الخارج - على اثر حصول صورة شيء معين في الذهن ، وتضحي هذه الصورة كمراة تحكي عن الخارج وتكتشفه لنا - هي

---

١- راجع المقالة الثانية والثالثة والرابعة من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي».

أنَّ الصورة الذهنية عبارة عن ظهورٍ ماهية وذات الشيء، وعلة كون هذه الصورة ظهوراً ماهية خارجية، هي أنَّ عين هذه الماهية حصل لها -في الحقيقة- وجود آخر على مستوى الذهن، يعني: حينما نتصور مثلاً، الإنسان، أو الحجر، أو العدد، أو الخط و...، يحصل في أذهاننا للإنسان أو الحجر ... وجود واقعي. إلا أنَّ سُنخ وجود الإنسان الذهني أو الحجر الذهني، وسُنخ وجود الإنسان الخارجي أو الحجر الخارجي اثنان ونوعان.

ليس هناك شك في كون الوجود الذهني وجوداً مفانياً للوجود الخارجي؛ وأنَّ الذهن والخارج ليسا متطابقين بلحاظ الوجود، وإن لم يتطابق الوجودان فلا تطابق -أيضاً- بين ماهية الشيء الخارجية وماهيته في الذهن. فحيثند سوف لا يبقىُ هناك فرق بين العلم والجهل المركب وستضحي كل العلوم جهلاً مركباً، ولا تبقىُ لأنَّ الادراك آية قيمة، وبعبارة أخرى سيعجز العلم والادراك البشري عن الكشف عن عالم الواقع بايَّ نحو كان، بل سيفتقىد الإنسان التوجه والالتفاتات إلى عالم الخارج مطلقاً، وتظل صورة العلم والادراك كسائر الحالات الفسيمة نظير اللذة والالم.

وعلى سبيل المثال: لدينا في أذهاننا صور للفضاء، المادة، الطاقة، الحركة، التكامل، الزمان، المكان، الإنسان، الجسم، الحيوان، و... الخ. وعین هذه الصورة تعكس لنا واقع الفضاء، المادة، الطاقة، الحركة... الآن نقول: إذا كان ما نتصوره من فضاء، مادة، أو...، وبعبارة أخرى إذا كان ما هو موجود في أذهاننا مما نسميه بالفضاء والمادة... لا وجود له في الخارج، بل إنَّ ما هو موجود في عالم الخارج ذات أخرى، إذن، فليس

هناك أي لون من التطابق بين العلم والمعلوم .

وما هو في الخارج يمكن أن يكون امرأً لم يدخل اطلاقاً دائرة تصورنا، ولن يدخل. بل إذا افترضنا أن ليس هناك أي لون من التطابق بين العلم والمعلوم، فلا يبقى هناك دليل يثبت لنا أن هناك شيئاً في عالم الخارج. إذا سلينا من العلم حكايته وكشفه عن الواقع فسوف تصحى كل أفكارنا جهلاً في جهل وظلمات بعضها فوق بعض. إذن، إنكار التطابق الماهوي بين العلم والمعلوم إنكار لكشف العلم عن الواقع.

وانكار كشف العلم والادراك عن الواقع يعادل كون العلم مساوياً للجهل المركب، ومساواة العلم مع الجهل المركب تساوي نفي وانكار -في ذلك- العالم الموضوعي الخارج عن دائرة الذهن ولا أقل الشك والتردد. إذن، إنكار الوجود الذهني يعادل المنحى السوفسطائي، والسقوط في هاوية المثالية.

إنّ اعتاد فلاسفة المسلمين طرح المسالة بهذا الشكل: «ما هو موجود في عالم الأعيان يحصل بنفسه في عالم الأذهان». وحيث إنّ التعبير بدوايًّا من هذا التعبير هو: أنَّ ما هو في الخارج يتقدّل للذهن بنفس وجوده الشخصي، أو أنه يظهر على سطح الذهن بوجود شبيه الوجود الخارجي؛ لذا يعسر على الأذهان استيعاب شكل هذه المسالة. غير أننا إذا استبدلنا التعبير المتقدم، وقلنا: إنَّ الفلسفة يذهبون إلى أنَّ كل ما له وجود في الذهن هو عين الشيء الذي له وجود في الخارج وليس أمراً مغایرًا له، حينئذ ستترتفع الغرابة والصعوبة التي يجدها الذهن في التعبير السابق، رغم كون المفروض في كلا التعبيرين واحد . وهو معنى بيت الشعر المتقدم:

## للشيء غير الكون في الاعيان كون بنفسه لدى الاذهان

ناتي الآن على طرح البراهين التي ذكرها السبزواري على الوجود الذهني :

للحكم ايجاباً على المدعوم      ولانتزاع الشيء ذي العموم

الشرط : ينطوي البيت - أعلاه - على دليلين من أدلة الوجود الذهني .  
وتوطئه لبيان هذين الدليلين لأبدّلنا من ابضاح :

منذ أقدم مراحل الفلسفة والكلام الإسلامي، كانت هناك نظرية تقيد :  
أنه حينما يحصل العلم وادراك الشيء الخارجي، لا يحصل أساساً أي شيء في الذهن، ولا ترتسم صورة على لوحه. وسوف ننقل فيما بعد أنَّ فخر الدين الرازي يدعى أنَّ العلم والإدراك ليس سوى إضافة بين العالم والمعلوم.  
في هذا الضوء كان هناك مفهومان - في بحث العلم والإدراك - موضع الاهتمام في أوساط الفلاسفة والمتكلمين. أحدهما أنَّ هناك صورة تحصل على الوجود في الذهن .

والآخر هو أنَّ ما يتتوفر على الوجود في الذهن يتحدد ذاتاً وماهية مع ما له وجود في عالم الخارج .

الأدلة التي طرحت في هذا المجال استهدفت في الأعم الأغلب إثبات المفهوم الأول ، رغم أنَّ بعضها أو جميعها صالحة لإثبات المفهوم الثاني أيضاً . ناتي الآن على بيان الدليلين - أعلاه - :

1 - للذهبن - كما نعرف - لونان من الوان الحكم : حكم ايجابي ، وحكم سلبي . وكما نعرف ، فالذهبن في أحکامه الايجابية يقضي بشبوت شيءٍ لشيءٍ آخر <sup>(1)</sup> ، مثل حكمه بأنَّ «زيد قائم». فَحَكْمَ هُنَا بشبوت صفة

---

1- من الواضح ان ذلك في القضايا المركبة ، لا القضايا البسيطة .

القيام لزيد. ومن البداوة بمكان أن ثبوت صفة لموصوف ما يتوقف على وجود ذلك الموصوف، يعني: ليس بالإمكان أن تكون هناك صفة ذات وجود لموصوف، غير أن الموصوف ذاته ليس موجود؛ ولذا يقولون: «ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له».

نقول الآن: إن لدينا البعض من الأحكام الإيجابية القطعية الصادقة، والتي ليس موضوعها وجود في الخارج. وحيث يستحيل ثبوت محمول موضوع ما دون أن يكون لذلك الموضوع وجود في الخارج، وبما أن الموضوعات المشار إليها أولاً لا وجود لها في الخارج، إذن، يكون لها وجود في الذهن.

نقول مثلاً: «إن جبلًا من الذهب أثقل من جبل من الحجر مع وحدة حجميهما». أو نقول: «إن اجتماع النقيضين يختلف عن اجتماع الضددين». فكلا هاتين القضيتيين صادقة قطعاً، يعني: أن صفة الأقلية بالنسبة لجبل الذهب ثابتة في الواقع، وإن صفة الاختلاف قائمة في الواقع - أيضاً - بين اجتماع النقيضين واجتماع الضددين. إذن، لا بد من وجود جبل الذهب واجتماع النقيضين لكي تثبت لهما الصفتان المذكورتان.

ونحن نعلم من جهة أخرى أن لا وجود في العالم الخارجي لجبل الذهب ولا لاجتماع النقيضين، إذن لا محيسن من القول بأنهما موجودان في الذهن<sup>(١)</sup>.

---

١- هناك إشكال معروف في هذا المجال وهو أن الداعوى لا تقول ان جبل الذهب في الذهن اثقل من جبل الحجر ولا تقول ان جمع النقيضين امر آخر غير جمع الضددين، ولذا فالوجود في الذهن لا يكفي لأنبات المحمول للموضوع. والاجابة على هذا الإشكال تتوقف على التمييز بين القضايا البشية وغير البشية، وتفصيل البحث يطلب من كتاب «الاسفار الاربعة».

إذن، من هنا يعلم أنَّ مثل تلك الأحكام لا تصدق دون وجود الموضوع في الخارج، أو في الذهن. ومع افتراض أنَّ الموضوع لا وجود له في الخارج يُستنتج أنَّ للموضوع وجوداً في الذهن، يعني: أنَّ العلم والأدراك ليس إضافة بحثة بل له نحو وجود في عالم الذهن.

وحيث إنَّ تلك الأحكام صادقة ومطابقة للواقع يُستنتج: أنَّ ما يرتسם من صور على الذهن هو عين ذات الموضوع، وإنَّه سيكون علمنا جهلاً مركباً، وسيكون حكمنا بشبوب المحمول للموضوع مرتبطاً ١٠٠ بالمائة بالصورة الذهنية، ولا علاقة له بالعالم الخارج عن أذهاننا. في حين أنَّ مقصودنا في المثال السابق هو أنَّ جبل الذهب في عالم الخارج أُنقل من جبل الحجر مع وحدة الحجم، وفي المثال الثاني أيضاً نقصد أنَّ واقع اجتماع التقىضيين يختلف عن واقع اجتماع الضدين، ولا يعني أنَّ محض تصورنا عن اجتماع التقىضيين يختلف عن اجتماع الضدين.

٢ - الدليل الثاني هو: تصور الأشياء بنحو «عام» و«كلي» أحياناً، يعني: أنَّنا نتصورها بنحو تقبل فيه الصدق على كثيرين. مثلاً، نتصور الإنسان بنحو يشمل فيه هذا المفهوم أفراده بشكل غير متنه. فنقول: إنَّ للإنسان نفساً ناطقة، ففي هذا المثال يعم الإنسان مصاديق غير متناهية. ونحن نعلم من ناحية أخرى أنَّ ما هو في عالم الخارج إنما هو الجزءي لا الكلي؛ إذن، فالإنسان الكلي موجود في موطن، وحيث لم يكن موطنه الخارج؛ إذن، يكون موطنه الذهن.

ويفاد من صفة الكلية في هذا البرهان أيضاً، أنَّ الإنسان المتصور موجود في الذهن، وحيث إنَّ هذا الشيء المتصور واقعاً هو أمرٌ كليٌّ، وهو الإنسان الشامل لأفراد ومصاديق الإنسان، وليس أمراً آخر، نستنتج أنَّ ذات

وماهية الإنسان حصلت على الوجود في الذهن، وليس أمراً آخر.

صرف الحقيقة الذي ما كثرا من دون منضجاتها العطل يرى

الشرح: يطرح هذا البيت برهاناً ثالثاً على الوجود الذهني، وهو قريب للبرهان الثاني.

اتكا البرهان الثاني على كلية بعض التصورات، وقيل حيث إنَّ كل شيء في عالم الخارج جزئيٌّ، وحيث إننا نتكلّمُ بعض الأشياء بصورة كلية؛ إذن، فللأشياء بعنوان الكلية وجود في الذهن. وفي هذا البرهان اعتمد على صفة «الخلوص» لا الكلية. يعني: أنَّ اذهاننا قادرة على ادراك الأشياء بشكل خالص وصرف، وبعزل عن كل شيء آخر. ونحن نعلم من ناحية أخرى أنَّ شيئاً مادياً ما ليس له خلوص وتحضر، بل هو ممزوج بآلاف المعارض. إذن، فللأشياء على نحو الخلوص والصرفية وجود في الأذهان. هذه خلاصة هذا البرهان، وتبقى التفصيلات الملحة به عين ما أوضحته في البرهان الثاني.

الاعتراضات الواردة على الوجود الذهني وأجوبتها:

والذاتُ في انحصار الوجودُاتِ حُكْمُهُ جَمْعُ المُتَقَابِلِينَ مِنْهُ قد لُحِظَ

الشرح: البيت اعلاه مقدمة لا يوضح الاعتراضات الواردة على نظرية «الوجود الذهني». فعلى أساس القبول بالوجود الذهني يكون ما له وجود في الذهن نظيراً للشيء الخارجي ذاتاً و Maheria، غير أنَّ ذلك يستلزم الجمع بين المتقابلين. كما يأتي إيضاحه في البيت التالي:

فجُوهرٌ مَعَ عَرْضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ اِمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلُّ قَدْ وَقَعَ

الشرح : هذا البيت اشارة إلى اعتراضين مشهورين على نظرية «الوجود الذهني» :

الأول : إذا افترضنا أن ذات و ماهية الشيء توجد في الذهن ، يلزم من ذلك : أن الشيء الواحد يكون جوهرًا و عرضاً؛ إذ حينما نتصور «جوهرًا» كالإنسان مثلاً ، توجد ماهية الجوهر في الذهن ، ونحن نعرف أن ظاهرة الأدراك و العلم حينما تحصل في أذهاننا فهي ظاهرة عارضة على أذهاننا ، وباللغة الفلسفية هي عرض قائم في محل ، ومن الواضح أن الجوهرية والعروضية أمران متنافيان .

الثاني : العلم والأدراك - في ضوء مذهب الفلسفه - من مقوله «الكيف» ، وإذا افترضنا أن ماهية المدرك تحصل على الوجود في الذهن حينما ندرك شيئاً ما ، يلزم من ذلك : أن سائر المقولات بانواعها المختلفة تدخل تحت مقوله الكيف .

وهذا الأمر محال أيضاً ، إذ أن المقولات متباعدة ذاتاً بعضها مع البعض الآخر ، فلا يمكن أن تدخل ذات وعين مقوله ما تحت مقوله أخرى ، ولا يمكن أن يدخل نوع احدى المقولات تحت مقوله أخرى .

مثلاً : إذا تصورنا نفس «الجوهر» أو «الكم» أو «الاضافة» وكل واحد من هذه مقوله ، ففي ضوء نظرية «الوجود الذهني» توجد ذات هذه المقولات في الذهن . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن هذه المدركات تتبع إلى مقوله «الكيف» .

ذلك الأمر إذا تصورنا «نوع الإنسان» الذي هو من مقوله الجوهر ،

ففي ضوء مذهب الفلسفة توجد نفس ماهية الإنسان في الذهن، ومن زاوية أخرى فالعلم والادراك - باعتراف الفلسفة انفسهم - ، الذي يعني الوجود الذهني للأشياء هو من مقوله الكيف؛ إذن ففي نفس الوقت، الذي تكون فيه ماهية الإنسان نوعاً من الجواهر فهي تدخل تحت مقوله الكيف. وكذلك الامر بالنسبة إلى أنواع سائر المقولات الأخرى.

وبغية إيضاح هذا الاعتراض بشكل أكبر نقدم المقدمات الخمسة التالية، - رغم وضوح بعض هذه المقدمات، ورغم الإشارة إلى بعضها فيما مضى - :

أ- حينما ندرك شيئاً ما ترسم صورة في أذهاننا، وتظهر فيها حالة وجودية . والادلة الثلاثة التي مرّ ذكرها في المتن جاءت لاثبات هذا المدعى .  
ب- العلم والمعلوم ليسا سوى امر واحد في الذهن. مثلاً نتصور «زيداً»، وتحصل في أذهاننا صورة لزيد وهذه الصورة هي علمنا؛ إذ أنها إدراكتنا، كما أنها هي معلومتنا؛ إذ أنّ ما هو مكشف لنا بالذات وما نطلق عليه اسم «زيد» هو عين تلك الصورة فقط . أما «زيد» الخارجي فليس متصوراً ومعلوماً لنا مباشرة؛ بل إنّما نتصوره، ونعلم به تبعاً لهذه الصورة؛ ولذا اصطلاح الفلسفة على الصورة الذهنية بـ«المعلوم بالذات»، وعلى الشيء الخارجي بـ«المعلوم بالعرض» .

ج- توجد عين ماهية الأشياء في الذهن - عند العلم والادراك - .  
وهذه هي نظرية الفلسفة في الوجود الذهني ، التي مرّ بحثها في الفصل المتقدم .

د- العلم والادراك بعامة يقع تحت مقوله الكيف .  
يذهب الفلسفة تبعاً لارسطو إلى أنَّ جميع الأشياء الخارجية تدخل

تحت أحدى المقولات العشرة التالية: الجوهر، الكيف، الكم، الاضافة،  
المتى، الain، الفعل، الانفعال، الجلدة، الوضع<sup>(١)</sup>...  
يرى الفلسفة أنَّ «الكيف» على قسمين:

جسماني ونفساني، ويرون أنَّ الكيف النفسي له اقسام وأنواع  
مختلفة، والعلم أحد الوان الكيف النفسي.

هـ- تباين المقولات تبايناً ذاتياً . فيستحيل دخول الشيء الواحد تحت  
مقولتين ؛ إذ يلزم من ذلك أن يكون للشيء الواحد أكثر من ذات وأكثر من  
ماهية واحدة .

نأتي الآن لنقول:

إذا كانت عين ماهية الاشياء توجد في الذهن (بحكم دعوى نظرية  
«الوجود الذهني»، التي أشير لها في المقدمة الثالثة) وحيث إنَّ الادراك  
والدرك أمر واحد في الذهن (بحكم المقدمة الرابعة) ، يلزم أن تدخل جميع  
الماهيات التي يتصورها الذهن - ومن أي مقوله كانت - تحت مقوله الكيف ،  
وهذا محال ؛ إذ أنَّ المقولات تباين تبايناً ذاتياً ، ويستحيل أن يتعمي الشيء  
الواحد إلى مقولتين (بحكم المقدمة الخامسة).

من هنا ينشأ اشكال معقد ، وعلى حد تعبير «السبزواري» في شرح  
«المنظومة»: «فهذا الاشكال جعل العقول حياري ، والانفاس صرعي ، فاختار  
كل مهرباً .

وقد أجيب على هذا الاشكال باجابات متعددة ، وترجع هذه  
الاجابات في الواقع إلى انكار احدى المقدمات الخمسة المقدمة ، أو إلى  
تفسيرها بتفسير يحصل معه الخروج من المشكلة .

---

١- جاء البحث التفصيلي في هذه المقولات في المقصد الثاني من «المنظومة».

## **فَأَنْكِرَ الْذَّهْنِيُّ قَوْمًا مُّلْطَقًا بَعْضَ قِيَامًا مِّنْ حُصُولِ فِرْقَا**

الشرح: يشير هذا البيت إلى جواين على الإشكال المقدم:

- ١ - انكر الفخر الرازي في بعض كتبه «الوجود الذهني»، يعني: ادعى الفخر الرازي أنه لا تحصل صورة في الذهن حين العلم والادراك، لكي يصل الدور إلى البحث عن كون هذه الصورة عين الماهية الخارجية أو لا، أو البحث في وقوعها تحت أي مقوله من المقولات. والشطر الأول من البيت ينظر إلى هذا التوجيه.

وبغية أن يضع «الفخر الرازي» فرقاً بين العلم والجهل، في نفس الوقت الذي ينكر فيه وجود أي صورة ترسم على الذهن؛ ذهب إلى القول بأن العلم من مقوله الاضافة، يعني: أن العلم ليس سوى نسبة بين «العالم» والشيء الخارجي، الذي هو «المعلوم».

مثلاً: لو أخذنا «شجرة» ما بنظر الاعتبار، وقد كانت هذه الشجرة صغيرة، فكانت، فهنا تحصل للشجرة صفة واقعية وهي «الزيادة الكمية» أو أنها كانت خضراء فاصفرت، هنا أيضاً يحصل في الشجرة تغير واقعي وهو «التغير الكيفي».

اماًً لو زرعنا إلى جانب هذه الشجرة شجرة أخرى فسوف تظهر للشجرة صفة إضافية وانتزاعية، يُعبر عنها بالمحاورة أو القرب، وامثال ذلك. ومن البداوة يمكن أن مجرد وجود شجرة على مقربة من هذه الشجرة لا يفضي إلى وجود صفة واقعية ووجودية في هذه الشجرة، إلا أنها تصبح منشاً لانزعاع مفهوم إضافي وهو مفهوم «المحاورة». وما العلم سوى نسبة وإضافة بين العالم والمعلوم الخارجي.

هذا التفسير ضعيف جداً للأسباب التالية :

اولاً: أنَّ كلَّ فرد يلمس حالة وجودية في الذهن حين الادراك.

ثانياً: لو كان الامر كما ذكره الرازي، لما حصل علم بالمعلوم، إذ انَّ وجود الطرف المعلوم شرط في الاضافات والنسب.

ثالثاً: لو كان العلم إضافة بحثة، يتحتم ان يحصل التغيير في العلم والادراك والصورة الذهنية بتغيير وضع العالم والمعلوم، من قبيل قربه وبعده.

٢ - انكر الفاضل القوشجي اتحاد العلم والمعلوم في الذهن ، فرفض المقدمة الثانية من المقدمات الخمسة المتقدمة الذكر .

يدعى الفاضل القوشجي أنَّ هناك شيئاً يوجدان في الذهن، أحدهما يحلُّ في النفس ، وتكون النفس بمثابة الظرف ، وهو الحال في هذا الظرف ، وهذا الحال هو «المعلوم». وجراء وجود المعلوم في ظرف النفس يحصل انعكاس على صفحة النفس . ومثلُ النفس من هذه الزاوية مثلُ كرة بلورية قام في وسطها جسم ملون . فاضحى البالور ظرفاً ومحلاً للجسم الملون . غير أنَّ الانعكاس الذي يرتد على جدران البالور من الجسم الملون قائم في البالور .

وهذا التفسير ضعيف ايضاً، بل اضعف من الاول . وهو ما اشار إليه عجز البيت : بعضُ قياماً من حصول فرقاً .

وَقِيلَ بِالاشْبَاحِ الْأَشْيَا اَنْطَبَعَتْ وَقِيلَ بِالْأَنْفُسِ وَهِيَ اَنْقَبَتْ

الشرح : يشير البيت أعلاه إلى نظريتين وحوابين آخرين :

١ - انَّ ما يوجد في الذهن إنما هو شبح الاشياء لا ماهيتها . فلاماهية لا

توجد في الذهن، فلا مجال حينئذ للأشكال المتقدم .

ايضاح ذلك: يحصل في الذهن حين العلم والادراك - في ضوء مذهب أصحاب نظرية الاشباح - تصوير للاشياء الخارجية ، نظير الصورة التي ترسم على الورق بريشة الرسام او جراء التصوير الفوتوغرافي .

وليس هناك -على الاطلاق- من يعترض بالقول: إنَّ حين ظهور صورة إنسان على صفحة الورق فقد ظهر الإنسان على صفحة الورق؛ وحيث إنَّ إنسان فهو جوهر ، وحيث إنَّ قد ظهر على صفحة الورق فهو اذن عرض ، ومن مقوله الكيف ، إذن حصل اجتماع للمجوهر والعرض ، ووقع الإنسان الذي هو جوهر تحت مقوله الكيف .

وسرَّ هذه النظرية هو: أنَّ ما يرسم على الذهن ويحصل له الوجود ليس هو ماهية الشيء الخارجي ، بل كيفية تشبه من بعض الجهات الشيء الخارجي . وهذا هو معنى الشطر الأول من البيت أعلاه: وقيل بالاشباح الاشيا انطبعت .

انكر انصار هذه النظرية المقدمة الثالثة من المقدمات الخمس . وتعتبر نظرية الاشباح أكثر نظريات الوجود الذهني تداولاً.

فهناك نظريتان تختلان الدرجة الأولى من الأهمية بين نظريات الوجود الذهني ، أحدهما نظرية الفلسفة وهي نفس دعوى القول بالوجود الذهني ، والأخرى نظرية «الشبح» وهي أيسر وأبسط التي جاءت في هذا الكتاب ، والأخرى نظرية «الشبح» وهي أيسر وأبسط النظريات . أما سائر النظريات الأخرى ، التي نقلنا بعضها وسننقل البعض الآخر منها فقد جاءت لاجل الحصول على سهل للتخلص من اشكالات الوجود الذهني فحسب .

ونظرية الشبح هي عين ما يقبله الماديون ايضاً ، فالماديون لا يعتقدون

بالذهن المستقل عن الدماغ، بل يذهبون إلى أنَّ علومنا وادراكاتنا عبارة عن مجموعة آثار تبرز من بين ثنيا الدماغ والجهاز العصبي، ومن البديهي أنَّ هذه الآثار لا يمكن بالي وجه أن تعتبر وجوداً ماهية الشيء الخارجي الذي تمَ ادراكه في محيط الدماغ.

ونظرية الشبع مرفوضة في ضوء ما قلناه في مقدمة البحث، وهو ما تؤيده أدلة الوجود الذهني أيضاً. وتفصيل البحث في ذلك ينبغي أن يطلب من مجال آخر<sup>(١)</sup>.

٢ - مفاد النظرية الأخرى هو: أنَّ ماهيات الأشياء توجد في الذهن، غير أنها تنقلب إلى ماهية «الكيف». فكما نعلم أنَّ الكثير من الأشياء تتبدل إلى شيء آخر، فيتحول عنصر إلى عنصر آخر، ومركب إلى مركب آخر، كذلك الحال بالنسبة للماهيات فهي تحول وتنقلب في الذهن.

تُنسب هذه النظرية إلى السيد صدر الشيرازي، المعروف بالسيد السندي. تقوم هذه النظرية على أساس انكار المقدمة الثالثة؛ إذ أنَّ ادعانها يقول: إنَّ ماهية المدرك الأصلية تفقد وجودها على أثر الانقلاب الذهني.

وهذه النظرية في غاية الضعف أيضاً؛ وذلك: لأنَّ الانقلاب الذهني إنما يمكن في مثل واحد شخصي يفقد خصوصية من خصوصياته ويتوفر على خصوصية بدلها. فالانقلاب غير ممكن ما لم يفقد شيء ما أمراً، ويتوفر على أمر آخر محله؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك فالشيء باق على حالته الأولى، ولم يتبدل بشيء آخر.

كما يُشترط أيضاً أن يبقى شيء قائماً في الحالتين، إذ لو لم يكن أي

---

١ - راجع الجزء الأول من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» للمؤلف.

شيء من الامر المتبدل في الامر الجديد إذن فما نسميه بتبدل هو معدوم في الحقيقة، وقد وجد شيءٌ جديد. وليس هناك اي رابطة بين الاول والثاني؛ لكي يحصل انقلاب وتبدل.

فإذا افترضنا أن ماهية من مقوله ما تبدل إلى ماهية أخرى من مقوله أخرى فليس هناك حيثنة أيُّ أصل باق؛ إذ أن الماهيات متباعدة تباعداً ذاتياً تماماً. إذن ، لا مفهوم للانقلاب حيثنة.

### **وقيل بالتشبيه والسامحة تسمية بالكيف عنهم مقصحة**

الشرح: يُشير هذا البيت إلى نظرية أخرى ، وهي: أنَّ الفلاسفة حينما ذهبوا إلى كون العلم والأدراك من مقوله الكيف فقد كان ذلك على نهج التشبيه ، والسامحة في التعبير.

فالعلم - في الواقع - يتسبَّب إلى مقوله المعلوم . فإذا كان المعلوم من مقوله الجوهر ، فالعلم جوهر . وإذا كان من مقوله الكم كان العلم كماً . وإذا كان كيماً كان العلم كيماً . وحينما صنف الفلسفه العلم في باب الكيفيات ، فقد كان ذلك تسامحاً في التعبير ، وكانوا يعنون بذلك : أن العلم رغم كونه تابعاً لمقوله المعلوم ، إلاَّ أنه ليس فاقداً للشبه بالكيفيات التفسية .

هذه النظرية للمحقق جلال الدين الدواني المتوفى في أوائل القرن العاشر الهجري . وتبيني هذه النظرية على انكار المقدمة الرابعة . وهذه النظرية ليست سليمة أيضاً؛ فليس هناك مشاحة في أن يدعى أحد أنَّ العلم ليس من مقوله الكيف ، غير أنَّ توجيه نظرية الفلسفه وحملها على التسامح في التعبير ، وأنَّهم لا يرون كون العلم من مقوله الكيف ، حمل وتوجيه يقوم على إعمال التأويل ، لا على أساس التفسير والتوجيه .

## ١٢٦ **يُحمل ذاتٌ صورةً مفولةٌ وَحْتَهَا مَعَ عَاقِلٍ مَفْوَلٌ**

الشرح: يشير الشطر الأول من البيت أعلاه إلى نظرية صدر المتألهين، حيث آخر وأجود النظريات، وقد أضحت موضع قبول الفلسفية من بعده. تتضمن هذه النظرية تفسيراً سليماً للمقدمة الثالثة الخامسة. وقد أشير في عجز البيت إلى مسألة «الاتحاد العاقل والمعقول»، التي تمثل مذهباً قدیماً أحياء صدر المتألهين، ويمثل العجز تكملاً لجواب صدر المتألهين على الاعتراض الوارد على القول بالوجود الذهني.

يتكون ايضاح نظرية صدر المتألهين على المقدمات التالية:

١ - إنَّ الحمل على قسمين: حمل أولي ذاتي، وحمل شایع صناعي. والحمل -بشكل عام- عبارة عن الحكم بالاتحاد الموضوع والمحمول، وبتعبير آخر: حمل محمول على موضوع ما يعني: أنَّ المحمول يصدق على الموضوع.

ناتي الآن لقول: إنَّ صدق محمول على موضوع، وإقامة الاتحاد بين المحمول والموضوع بواسطة الحكم يمكن على نحوين:

أحدهما: أنَّ المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة ذات وماهية الموضوع وبقطع النظر عن مرحلة الوجود، والارتباط الحالى بينهما ارتباط ذاتي. يعني: أنَّ ما يقع موضوعاً هو ذات الماهية باعتبارها أمراً ذاتياً، لا باعتبار حكايتها عن الصاديق. وعامة التعريفات الحقيقية التي تأتي في العلوم من قبيل الحمل الأولي الذاتي.

ثانيهما: أنَّ المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة وجود الموضوع، سواء أكان وجوداً ذهنياً، أو خارجياً، وفي مثل هذه القضايا تقع الماهية

موضوعاً باعتبار حكايتها عن المصاديق الخارجية أو الذهنية، وتمثل المصاديق في الواقع موضوعاً لا ذات الماهية بما هي هي . كما تقول: «الانسان كاتب».

القضايا التي تقع محلأً للبحث في العلوم هي من النوع الثاني، كما كانت التعاريف من النوع الأول .

مثلاً: إذا أردنا أن نجعل «المثلث» موضوعاً ونحمل عليه محمولاً، فمرة نريد أن نعرف ماهية ومفهوم «المثلث»، فنقول: المثلث شكل تحيطه ثلاثة أضلاع . هنا، عُرِفت ماهية المثلث، وأوضحتها، وقلنا: إنَّ حقيقة هذه الماهية هو هذا الامر .

ومرة نجعل المثلث موضوعاً، وبدلًا من أن ننظر إلى ماهية ومفهوم المثلث بما هي ، نأخذ الماهية أداة للاحظة الأفراد، ونقول: المثلث مجموع زواياه تعادل قائمتين . فهنا أخصح المثلث موضوعاً، وصار «مجموع زواياه تعادل قائمتين» محمولاً. فالمحمول والموضوع متعدنان هنا، ولكن لا في مرتبة الذات، بل في مرتبة الوجود .

ففي المثال الأول نريد القول: إنَّ مفهوم ومعنى المثلث هو هذا، وفي المثال الثاني نريد القول: إنَّ خاصية المثلث وأنثر الوجودي هو كذلك . نريد القول في المثال الأول: إنَّ تصورنا للمثلث تعادل تصور شكل تحيطه ثلاثة أضلاع مع فارق هو: أنَّ المحمول تصور تفصيلي للموضوع، والموضوع تصور اجمالي للمحمول .

اماً في المثال الثاني فتصورنا للمثلث لا يساوي تصوّرنا: شكلاً زواياه تساوي قائمتين . بل لدينا في المثال الثاني تصوران ومفهومان مستقلان .

٢ - ثبت في بحث «التناقض» أنَّ التناقض يحصل حينما يرفع أحد

النقيضين يعنيه نقشه الآخر، يعني أن تكون هناك قضيتان موجبة وسالبة حيث يكون كلّ منها نقشه الآخر، ويكون مفاد السالبة رفع تلك الموجة، وبعبارة أخرى: أن يكون عين الشيء الذي تثبت القضية الموجة هو ما تنفيه القضية السالبة، وليس أمراً آخر.

ذهب المناطقة إلى أنَّ وحدة مفad القضيتين الموجة والصالبة إنما تتحقق عندما يتوفّر اتحاد وحدات ثمان وهي: وحدة الموضوع، والممول، والشرط، والاضافة، والجزء والكل، والقوة والفعل، والزمان، والمكان. وقد ذهب صدر التالهين إلى أنَّ تحقق وحدة السلب والإيجاب تتوقف بشكل حتمي على «وحدة الحمل» مضافاً إلى الوحدات الأخرى. فمن الممكن أن تتحقق الوحدات الثمانية جميعها وليس هناك اتحاد كامل للسلب والإيجاب، وبالتالي لا يكون هناك تناقض بالضرورة.

مثلاً: إذا أردنا أن نعرف مفهوم «الكلي»، ومفهوم «الجزئي» فنقول: «الجزئي» عبارة عنَّا يمتنع صدقه على كثيرين» كما نقول في تعريف «الكلي»: «الكلي هو ما لا يمتنع صدقه على كثيرين».

ففي القضية الأولى يصير «الجزئي» موضوعاً، و«ما يمتنع صدقه على كثيرين» محمولاً، وهذه القضية قضية صادقة.

غير أنَّ الجزئي - من زاوية أخرى - غير ممتنع الصدق على كثيرين، بل يصدق على كثيرين؛ إذ أنَّ مفهوم الجزئي نفسه مفهوم كلي، يشمل أفراداً غير متناهية. وبعبارة أخرى: مفهوم الجزئي جزئي بالحمل الأولي، وكلٍ بالحمل الشائع الصناعي. وبتعبير آخر: أنَّ مفهوم الجزئي نفسه هو نفسه، غير أنه ليس مصادقاً لنفسه، بل مصادق لضد نفسه ، يعني: مفهوم «الكلي».

ففي المثال أعلاه يصدق الحكم بـ«الجزئي جزئي»، كما يصدق الحكم بـ«الجزئي ليس بجزئي أيضاً»، بل كلي. ففي هذا المثال توفر جميع الوحدات الثمانية، غير أنَّ الاتجاه الكامل بين مقاد السالبة والموجة غير متوفِّر؛ ولذا ليس هناك تناقض في البين.

وعلة عدم توفر الاتجاه الكامل بين السالبة والموجة هو: أنَّ وحدة الحمل ليست موجودة في المثال<sup>(١)</sup>.

٣ - ينقسم الحمل الشائع، الذي هو عبارة عن الحكم بالاتحاد شيئاً في عالم الوجود إلى قسمين: بالذات، وبالعرض.

الحمل الشائع بالذات هو: أنْ يكون الموضوع مصادقاً ذاتياً للمحمول، يعني: أنْ يصدق عليه حد المحمول، وبعبارة أخرى: إنَّ المحمول يُنزع من مرتبة ذات الموضوع، مسافاً إلى ترتيب آثار المحمول الخاصة على

---

١ - لا مجال للبحث في كون ما أفاده صدر المتألهين في مجال «أنواع الحمل» بيان دقيق، ورائع، ويدفع العديد من الإشكالات، ومنها الاعتراض الوارد على الوجود الذهنِي، غير أنَّ مجال الحديث حول المسألة التالية باق: هل أنَّ ما حرَّره، وأشار إليه صدر المتألهين هو لوبن من الحمل، يعني: هل أنَّ الفرق الواقعي بين الحمل الأولي الذائي والحمل الشائع الصناعي في ذات الحمل، أم ليس هناك في واقع الامر اختلاف في الحمل، وإنما يرجع هذا الاختلاف إلى تغاير الموضوع واختلافه أيضاً، يعني: أنَّ ما يقع موضوعاً في الحمل الأولي، وما يقع موضوعاً في الحمل الشائع يعتبران موضوعين؟

وسواء أكان الاختلاف من زاوية الحمل أم أنَّه كان من زاوية الموضوع نظل قيمة ما أفاده صدر المتألهين باقية؛ إذ لو افترضنا أنَّ الاختلاف من زاوية الموضوع، فقد جاء تشخيص هذا الاختلاف الدقيق - رغم ما يظهر من وحدة الموضوع - بفضل ما أفاده صدر المتألهين.

وسوف نتناول هذا الموضوع بالبحث في بحث «الملاهي».

الموضوع. نقول مثلاً: «زيد انسان»، فلاشك أنَّ «زيد» الخارجي مصداق ذاتي للانسان، يعني: أنَّ حد «الانسان» يصدق عليه، كما تترتب عليه آثار الانسان أيضاً.

اما الحمل الشائع بالعرض فهو: ان يكون الموضوع مصداقاً بالعرض للمحمول، ولا يصدق عليه حد «المحمول». مثل ان نقول: «زيد كاتب» فزيد في مرتبة ذاته ليس بكاتب، بل حصل له اتحاد وجودي مع صفة «الكتابة» بوصفها عارضاً من الاعراض عليه.

٤ - المعنى من قولهم: إنَّ المقولات متبادرات بالذات هو: أنَّ جميع الاشياء الخارجية مصداق لإحدى المقولات العشر، يعني: أننا حينما نلاحظ كلَّ ماله تحقق خارجي من المكhanات خجده مصداقاً لإحدى المقولات، وهذه المقوله تصدق عليه بالحمل الشائع بالذات، وبعبارة أخرى: كلَّ ممكن موجود في عالم الخارج هو مصداق بالذات لاحدي المقولات. فليس هناك وجود لشيء من المكhanات غير داخل في اي مقوله من المقولات. كما يستحيل أن يدخل اي شيء في مقولتين.

ولا يعني تبادر المقولات، وحصر الاشياء في المقولات سوى ذلك -أي-: أنَّ الشيء الواحد لا يمكن ان يكون مصداقاً بالذات لمقولتين، بحيث تصدق عليه هاتان المقولتان بالحمل الشائع الذاتي..

اما ان يكون الشيء الواحد مصداقاً لمقولتين، إدراهما بالعرض والثانية بالذات، او يكون مصداقاً لمقولتين بالعرض، فليس هناك اي مانع عقلي منه. مثلاً: «زيد» مصداق بالذات للجوهر، ومصداق بالعرض للكلم، والكيف، والوضع، وغيره. كما ليس هناك مانع في ان يكون شيء واحد عين ذات مقوله ما، ومصداقاً لمقوله أخرى، يعني: ان تصدق عليه

مقوله بالحمل الالهي الذاتي، وتصدق مقوله عليه أخرى بالحمل الشائع الصناعي.

من هنا يُدفع الاعتراض الوارد على الوجود الذهني ، بشكل جيد: فما يُقال: إنَّ ما هو في الذهن عين ماهية الأشياء كالإنسان ، والخط ، والشجرة ، والعدد ، وغيره ، يعني : أنه بالحمل الالهي الذاتي إنسان أو شجرة أو عدد أو خط ، وليس المقصود أنَّ ما هو في الذهن إنسان ، أو شجرة ، أو غيره بالحمل الشائع الصناعي . وبعبارة أخرى : أنَّ الإنسان الذهني إنسان بمعنى أنَّ ذات الإنسان و Maherietه ، لكنَّه ليس مصداقاً للإنسان . إذن ، لو افترضنا أننا ذهبنا إلى كون العلم والأدراك من مقوله «الكيف» ، فالإنسان الذهني كيف ، يعني : أنه بالحمل الشائع الصناعي كيف ، فهو فرد للكيف ، ومصداق له . إلا أنَّ ذلك الإنسان بعينه جوهر ، يعني : أنه بالحمل الالهي الذاتي جوهر ، لكنَّه ليس مصداقاً للجوهر . فما هو محال هو : أن يكون شيء واحد مصداقاً لمقولتين ، أو أن تؤخذ مقولتين في مفهوم و Maheriet شيء واحد .

وفي ضوء ما أوضحه صدر المتألهين لا يرد أي من هذين المحدورين . ومن هنا يتضح أنَّ معنى وجود الماهية في الذهن ، - الذي هو المقدمة الثالثة للأشكال - ليس كون ما هو في الذهن مصداقاً وفرداً لتلك الماهية . كما اتضح أنَّ المعنى من التبادل الذاتي بين المقولات هو : أن لا يقع شيء واحد مصداقاً لمقولتين ولا تصدق عليه هاتان المقولتان في مرتبة واحدة .

إذن فما هو محال لا يلزم القول بالوجود الذهني ، وما هو لازم ليس بمحال .

## اتحاد العاقل والمعقول

«وحدتها مع عاقل مثوله»

في خاتمة بحث الوجود الذهني يُدرس بحث آخر ذو ارتباط بفلك أبحاث العلم والأدراك، وهذا البحث معروف باسم: اتحاد العاقل والمعقول.

لبحث اتحاد العاقل والمعقول تاريخ طويل. وأوّل شخص تُسبّب له هذه النظرية هو «فرفوريوس»، وهو من فلاسفة ما قبل الإسلام، ومن أتباع مدرسة أرسسطو. وبيان المرحلة الإسلامية ناصر بعض الفلسفه هذه النظرية، وخالفها البعض الآخر. فقد كان الفارابي ، وصدر المتألهين من أنصار هذه النظرية، وكان ابن سينا معارضًا عنيدًا لها.

وبغية أن نلقي ضوءاً كاملاً على بحثنا يلزمنا الآن أن نأتي على ذكر عدة مقدمات نضعها بين يدي البحث :

المقدمة الأولى :

يحدد الذهن بشكل مباشر - حينما يتناول أي إدراك - ثلاثة عوامل:  
العامل الأول: المدرك ، العامل الثاني: المدرك ، العامل الثالث: الإدراك نفسه.

نأخذ مفهوم «الفضاء» مثلاً، فبالنظر الاولى يظهر لنا أنَّ هناك ثلاثة عوامل دخيلة في عملية الادراك: الاول؛ افسنا، المدركون بالفعل، الثاني؛ الفضاء الذي دخل في حيز ادراكنا، والثالث : عملية الادراك نفسها، التي هي حالة من احوالنا. وهذه العوامل الثلاث يصطلح عليها بالترتيب: «العقل»، «المعقول»، «العقل».

إنَّ هذا النظر البدوي الساذج توهُّم يمكن ان يحصل ابتداءً لكل شخص ، ولكن لاشك في أن ليس هناك - بحسب الواقع - ثلاثة عوامل منفصلة في كلَّ عملية ادراك وتعقل؛ إذ ليس مقصودنا من المعقول الوجود الخارجي له . بل وجوده في عالم الذهن نظير وجود الفضاء في عالم الذهن . وقد أثبتنا فيما مضى - عند ردّ نظرية الفاضل القوشجي - أنَّ العلم والمعلوم، العاقل والمعقول، الادراك والمدرك، ليس لهما وجودان في عالم الذهن . بل العقل عين المعقول والعلم عين المعلوم في عالم الذهن . و اذا اطلق على الفضاء الخارجي أحياناً «معقول» و«معلوم»، فالمقصود هو المعقول والمعلوم بالعرض ، لا المعقول والمعلوم بالذات .

إذن؛ فالعقل والمعقول في ظرف الذهن ليسا شيئاً بالقطع واليقين ، وليس هناك محل للمناقشة في هذا الموضوع . ولكن يبقى أنْ نتساءل : هل أنَّ العاقل عين المعقول - الذي هو عين العقل - ام لا ، يعني : هل أنَّ العاقل والمعقول يشكلان وحدة عينية ، والاختلاف القائم بينهما اختلاف تصوري بحت ، ام أنهما يشكلان وحدتين (ويختلفان مفهوماً ومصداقاً)؟ البحث في نظرية العاقل والمعقول يتناول دراسة هذا الاستفهام .

#### المقدمة الثانية:

بحسب الإنسان بعامة - وفق النظرة الاولى - انه كلما تكثرت الالفاظ

والمفاهيم يتحتم أن يتكرر معها المعنى الواقع . فلا يستطيع الإنسان منذ البدء أن يصدق أنَّ الواقع الواحد عنوانين ومفهومين مختلفين يعبر عنهما بلفظين مختلفين ؟ من هنا يجد للاذهان أنَّ ما يقال : من كون العقل والعاقل والمعقول جميعها تشكل واحداً واقعياً ، أمر غير قابل للتصديق .

إلاَّ أنَّ البحث الفلسفِي بقصد موضوع الذهن ، وطراز تركيبه ، يثبت لنا أنَّ خاصية الذهن وفقاً لقواعد وقوانين معيَّنة هي التكثير في المفاهيم دون أن تكون لكثرة هذه علاقة بعالم المصادر والأفراد . ونطلق على هذا الحقل من البحث الفلسفِي «علم النفس الفلسفِي» أحياناً ، ونطلق عليه «فلسفة علم النفس» أحياناً أخرى . وغير خفي أنَّ هذا الطراز من البحث بقصد «الذهن» لا ينبغي أن توقع ابداء الرأي القاطع بشأنه عبر الدراسات النفسية المدرسية . فهذا البحث له مساحة واسعة تطرح مفرداتها بالتدريج .

### المقدمة الثالثة:

يقع الاختلاف في مسألة «الحاد العاقل والمعقول» حول قضية تعلُّق الإنسان لغير ذاته ، أي أنَّ البحث يقع حول هذا الاستفهام : هل أنَّ وجود الإنسان مع وجود الفضاء الخارجي «الذى يقع مورداً لتعقله» وجود واحد ، أم أنهما وجودان ؟

اماً بالنسبة لتعقل الإنسان لذاته ، وكون العاقل والمعقول في هذه الحالة أمراً واحداً فمسألة لاخلاف حولها؛ إذ ليس هناك شك في أنَّ الإنسان عالم بذاته بالشكل الذي تحضر ذاته لذاته ، وبعبارة أخرى: إنه عالم ومعلوم أيضاً ، وهذا العلم نظير العلم الحضوري لا العلم الحصولي . أي أنَّ العالم لم يحصل على العلم بذاته بواسطة صورة ، بل على ذاته بواسطة ذاته .

يعني : أن ذات وحقيقة العالم في هذه الحالة ليس سوى شعور ، وهذا يكون الشاعر ، والشعور ، المشعور به أمراً واحداً . بل حتى «ابن سينا» الخصم العيني لنظرية اتحاد العاقل والمعقول يعترف بانَّ العقل والعاقل والمعقول أمر واحد بالنسبة لعلم النفس بذاته . ولابن سينا برهان معروف في باب «اثبات تجرد النفس» يطلق عليه اسم «الإنسان المعلق في الفضاء» ، ويكتفى هذا البرهان على أساس اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، أو «العلم والعالم والعلوم» بالنسبة لعلم الشيء بذاته<sup>(١)</sup> .

#### المقدمة الرابعة:

لأشك في حصول علاقة بين الإنسان وبين الشيء الذي حصل له تعلقه ووعيه بعد أن لم يكن على وعي به . وليست هذه العلاقة مجرد اضافة خارج دائرة وجود العلم ، وقد حصل عروضها على العلم . بل نسبة العلم

---

١ - هنا يُطْرَحُ هذَا الْاسْتِهْمَامُ : كَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْعَاقِلُ وَالْمَعْقُولُ امْرًا وَاحِدًا فِي مَجَالٍ (مِثْلُ عِلْمِ الْمُهْرِدِ بِذَاتِهِ) ، وَيَكُونُانِ امْرَيْنِ مُتَخَايِرِيْنِ فِي مَجَالٍ آخَر؟ فَيَقِيلُ : إِنَّ ذَلِكَ جَرَاءَ كَوْنِ مُتَعَلِّمِ الْعِلْمِ فِي مَجَالٍ هُوَ ذَاتُ الْعَالَمِ ، وَأَنَّ مُتَعَلِّمَهُ فِي مَجَالٍ آخَرْ امْرٌ آخَرْ ، وَهَذَا هُوَ اسْسَاسُ الْاخْتِلَافِ .

نقول : إنَّ بَحْثَنَا لَيْسَ فِي الْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ . بل فِي الْعِلْمِ الْحَضُورِيِّ . رَغْمَ أَنْ لَيْسَ هُنْكَ فَرقَ فِي الْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ بَيْنَ الْعِلْمِ بِالذَّاتِ وَالْعِلْمِ بِالْغَيْرِ مِنْ زَاوِيَةِ اقْتِصَادِ الْمَغَايِرِ . يَعْنِي : أَنَّ الْعَالَمَ وَالْمَعْلُومَ بِالْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ بِعَامَةِ يَتَغَيَّرُانِ بِعَضِهِمَا مَعَ الْبَعْضِ الْآخَرِ ، لَا أَنَّهُمَا مَتَحَدَانِ فِي حَالَةِ الْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ بِالذَّاتِ ، وَيَتَغَيَّرُانِ فِي حَالَةِ الْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ بِالْغَيْرِ .

وَالْحَقْيَقَةُ هِيُ : أَنَّ الْعَالَمَ وَالْمَعْلُومَ فِي الْعِلْمِ الْحَضُورِيِّ وَاحِدٌ عَلَى الدَّوْامِ . يَعْنِي : أَنَّ الْعَالَمَ فِي مَرْتَبَةِ الْمَعْلُومِ . أَيْ أَنَّ الْمَعْلُومَ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ عَلَمٌ وَعَالَمٌ ، وَأَنَّ الْعَالَمَ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ لَهُ نُوْرٌ اتَّحَادُ مَعَ الْمَعْلُومِ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهِ .

إلى العالم وجود العلم أمر واحد. يعني أن حصول هذا العقول للعاقل ليس منفصلاً عن وجود العاقل وجود العقول.

أي لم يكن هناك -من قبل- وجودان مستقلان عن بعضهما، شيء اسمه «النفس» وشيء آخر اسمه التعقل والمعقول، ثم حصلت بينهما نسبة زائدة على وجوديهما.

مثلاً: افترضوا إنساناً يُملاً بالتدريج بحبوب القمح. لاشك أن الإنسنة والقمح موجودان مستقلان، والعلاقة بينهما ليست سوى أن حبوب القمح أخذت محلها من الإنسنة، والإنسنة مكان عرفي (وليس مكاناً بالمصطلح الفلسفي) لحبوب القمح. فقبل أن تُصب حبوب القمح في الإنسنة، وبعد أن وضعت فيه فك كل من القمح والإنسنة هو عينه في كلتا الحالتين. وكذلك بعد أن تُخرج القمح من الإنسنة سوف لا يكون أيًّا منها بحاجة في تتحقق إلى آخر. بل كلًّا منها مستقل عن الآخر في تشخصه وتحققه قبل وضع القمح في الإنسنة، وبعده .

لاشك أن نسبة المقولات الذهنية للذهن ليست من قبيل نسبة القمح إلى الإنسنة؛ إذ ليست المسألة أن هناك بالضرورة وجوداً مستقلًا للنفس أو الذهن عن سائر المقولات، بالشكل الذي يكون للذهن وجود، وللمقولات وجود أيضاً، وكل له وجود بذاته في عالم الخارج، ثم تأتي تلك المقولات من محلها لتتحقق في الذهن، وقد تخرج أحياناً منه .

بل من المقطوع به أن كلًّا معلوم ومعقول يحصل في النفس، فوجوده يتحقق خالصاً في النفس، لا في محل آخر، وأن وجوده في ذاته، ووجوده للنفس أمر واحد.

لأجل أن نتصور الموضوع بشكل أفضل: نفترض جسمًا يبدأ بالحركة،

فمما لاشك فيه أنَّ هذا الجسم كان فاقداً للحركة، ثمَّ حصل عليها فيما بعد، ولكن هل أنَّ هذه الحركة الحاصلة للجسم قد كانت حاصلة في محل آخر من قبل، ثم انتقلت إلى هذا الجسم، يعني: هل أنَّ الحركة كانت موجودة وغير متعلقة بشيء ثم تعلقت وأضيفت إلى شيء، أم أنَّ حركة الجسم حصلت أساساً في الجسم نفسه، فوجدت الحركة وحصلت لها الإضافة (يعني أنَّ حركة الجسم عين وجود الحركة لا مجرد كونهما متزامنين)؟

من الواضح أنَّ الشق الثاني من الاستفهام هو الصحيح، وهو: أنَّ الحركة التي حصلت من هذا الجسم قائمة في نفس هذا الجسم المعين. يعني: أنَّ هناك ارتباطاً واضافة بين هذا الجسم وهذه الحركة، وبحكمها نقول: إنَّ هذه الحركة متعلقة بهذا الجسم، أو نقول: إنَّ هذا الجسم متحرك بهذه الحركة الخاصة. ولكن ليس هناك ارتباط بين هذا الجسم وتلك الحركة الحاصلة في جسم آخر.

إذن، لاشك في وجود ارتباط واضافة بين هذه الحركة وهذا الجسم، ولكن لا بد أن نعرف أنَّ ارتباط الحركة والجسم ليس نظير ارتباط الجسم والمكان، فهذا الارتباط ليس مقوماً لوجود أيِّ منها.

لاشك أنَّ العلاقة القائمة بين العاقل والمعقول لا تشبه الارتباط بين الجسم والمكان (أو القمع والإماء في المثال الذي ذكرنا). يعني: أنَّ وجود المعقول في نفسه هو عين الارتباط والاضافة بين هذا المعقول والنفس (التي هي العاقلة).

ناتي الآن لتساءل: هل أنَّ هذا الارتباط يشبه ارتباط الحركة مع الجسم، حيث تكون شدة الارتباط إلى الحد الذي يكون فيه وجود الحركة

عين بالإضافة للجسم، أو أنَّ الارتباط أرقٌ وأشد، ويشبه ارتباط الصورة بال المادة، وعلى حد تعبير فلاسفة المثاء إنَّه بالإضافة إلى الجهة المتقدمة فمحله تام التحصل وليس بمستغن عنه، وهو ملاك تحصل محله، أو أنَّ الارتباط أرقٌ من ذلك أيضاً، نظير ارتباط مراتب الشيء الواحد المتصل، يعني: أن لا يكون على نحو يقبل فيه الانحلال في الخارج إلى ذاتي قابل، وذاتي مقبول (كما ذهب المثائيون في تفسير تركيب الهيولي والصورة)، بل الانحلال إلى قابل ومقبول انحلال تخليلي ذهني أيضاً (كما ذهبتنا إلى ذلك في بحث المادة والصورة، وكما ذهب صدر المتألهين في بعض كلماته لذلك)، وعلى أية حال، فبأي لون من اللوان هذه العلاقات الثلاثة يرتبط العاقل والمعقول؟

والاجابة - كما سوف تُطرح فيما بعد - هي: أنَّ بعضًا من أنحاء اتحاد العاقل والمعقول من اللون الثالث، وبعضها الآخر لا ينتمي إلى أي من هذه الألوان الثلاثة. بل ارتباط بنحو آخر تغيير اتحاد العلة والمعلول، حيث تكون العلة موجودة للمعلول في مرتبة ذاتها، وفي مرتبة المعلول أيضاً.

#### المقدمة الخامسة:

تصنف الموارد التي لا تكون العلاقة فيها بين الشيئين من قبيل علاقة الجسم بالمكان إلى صنفين:

- ١ - ان يكون ما يُدعى «المحل» أمراً مستغنباً في ذاته، وغير محتاج إلى «الحال»، اي ان يكون أمراً متحصل الماهية والتوعية، ويستقبل الحال في مرتبة زائدة على ذاته، ويُعدُ الحال في هذه الحالة كمالاً ثانوياً للمحل.  
مثلاً: «الجسم» في مرتبة ذاته نوع تام ، وليس بحاجة في مرتبة ذاته ،

ولا في وجوده إلى لون خاص، أو مكان خاص، أو نسبة وإضافة خاصة من قبيل الفوقيّة لشيء أو التحتية لشيء، غير أنه في نفس الوقت ذو لون خاص، ومكان خاص، وإضافات خاصة على الدوام.

٢ - أن يكون «الخل» في نفس تحققه بحاجة إلى الحال، يعني: أن يأتي الخل بواسطة الحال بصورة ماهية خاصة ونوع خاص، ويكون الخل في ذاته ماهية مبهمة ، غير متعينة، إنما يحصل لها التعين بواسطة «الحال» .

نطلق على القسم الأول من القسمين - أعلاه - «الموضوع والعرض» ، وندعو القسم الثاني بـ «المادة والصورة» . وموضع الاختلاف هو: هل أنَّ نسبة العاقل والمعقول نظير نسبة المادة للصورة، أو أنَّ نظير نسبة الموضوع للعرض، أو أنَّهما أرقى حتى من نسبة المادة للصورة (التي يقول المثانيون بصدقها: إنَّ ارتباط جوهر في عرض الصورة مع الصورة<sup>(١)</sup>).

#### المقدمة السادسة:

النفس، أي ما يقال له: «الإنسان» هي عاقل الصورة المعقولة. وبعبارة أخرى: إنَّ النفس عاقل بالذات، لا أنَّها عاقل بالعرض .

هذه المقدمة لابد وأن تؤخذ مصادرة في أصل البحث؛ إذ لو افترضنا أنَّ صورتين معقولتين هما العاقل والمعقول، وأنَّ النفس لها طابع (محلٍ)

١ - إذا ذهبنا إلى أنَّ المادة جوهر في عرض الصورة، وقلنا أنَّ الجسم «لابد وأن ينحل في الخارج إلى جوهر هو محض القوة» وعلى حد تعبير صدر المتألهين إنها أحدى حاشيتي الوجود، فلابد لنا من القول بالتركيب الانضمامي ، ولازم ذلك نفي اتحاد مرتبة وجود المادة مع مرتبة وجود الصورة، غايتها أنَّ العلاقة بين هذين هي عين ما في العلاقة بين الموضوع والعرض مضافاً إلى أنَّ الخل غير مستغن - على حد تعبير البعض -

صرف، يضحي بإسناد العاقلة للنفس امراً مجازياً. مضافاً إلى عدم التوفر على أمر واحد يكون عاقلاً لجميع الصور المعقولة، بل تصبح لدينا مجموعة عاقلين، وهذا أمر ظاهر الفساد. إذ كانت «النفس» مجرد محل للتquel فسوف تكون عاقلاً بالعرض على الدوام وليس عاقلاً بالذات. في حين أنَّ المتضايقين متكافئان بالذات وبالعرض.

إذن، لابدَّ أن تكون النفس عين الصورة المعقولة ب نحو من العينية، وإذا كانت «النفس» غير الصورة المعقولة، بحيث يكون المعقول مستقلاً عن العاقل، وتكون النفس في مرتبة ذاتها عاقلاً ليس بمعقول، يلزم حبنتذ ان لا يكون المتضايقان متكافئين حقيقة وواقعاً. بل يكون أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً، في حين أنَّ كلَّ ما بالعرض لابدَّ أن يتهمي إلى ما بالذات.

#### المقدمة السابعة:

التركيب إماً أن يكون حقيقياً أو اعتبارياً، ويفترض أن يكون التركيب الحقيقي على قسمين: اتحادي، وانضمامي. التركيب الاعتباري هو أن يكون لكل جزء من أجزاء المركب وجود مستقل، وأثر مستقل، ولكن باعتبار جهة خاصة نفرض هذه الأجزاء المستقلة في الوجود والأثر شيئاً واحداً.

مثلاً: «مجموعة من الناس ذات هدف ومعتقد مشترك» تسيغ صورة من الوحدة على هذه المجموعة، ويُفرض المجموع شيئاً واحداً، ويُعتبر كل فرد عضواً وجزءاً من أجزاء هذه الوحدة.

نظير قولنا: «المجتمع الإسلامي» أو «حزب العمال». ومن الواضح أنَّ

كلَّ فرد من أفراد هذا المجتمع أو كلَّ عضو من أعضاء هذا الحزب له وجوده وشخصيته المستقلة عن وجود وشخصية الأفراد الآخرين، وليس لمجموع الأفراد شخصية وجود مستقل عن الموجودات الخاصة للأفراد<sup>(١)</sup> وهذا القسم من التركيب، نظير تركيب الحزب، والأمة، والفوج، تركيب اعتباري.

التركيب الحقيقي هو : أن يفتقد الأفراد الاستقلال في الوجود والاثر، ويشكل المجموع شخصاً واحداً، له اثر واحد. المركبات الطبيعية للعالم - سواء الحية أو غير الحية - مثال لهذا اللون من التركيب. مثلاً جراء تركيب عنصري الهيدروجين والاوكسجين بنسبة معينة يبرز «الماء» للوجود. قبل عملية التركيب كان لكل عنصر من العنصرين المذكورين اثر وجود مستقل خاص به ، غير أنه بعد عملية التركيب يظهر وجود آخر ذو اثر مستقل ومغاير لاثر كل عنصر من العنصرين اللذين تشكل منهما .

وفي التركيب الحقيقي يتحتم تبديل الكثرة بالوحدة، وأن تحصل من الشخصيات المتعددة شخصية واحدة مطابقة لما تحقق في محله، وهذا الامر غير ممكن ما لم يتمثل العنصران بانفسهما حالة «المادة» وتفاضل عليهما من

١- إن قيل: إنَّ المجتمع أو الحزب، الذي يكون لأفراده هدف واحد، يكون لمجموع أفراده اثر واحد، وهو هذا الهدف الواحد، ولذا لا يكون اي فرد من الأفراد مستقلًا في تحقيق هذا الهدف، إذن كيف يُقال إنَّ كلَّ فرد هنا مستقل بالذات والاثر؟

نقول في صدد الاجابة: حينما يطرح الحديث حول الهدف والطريق الواحد، فالمعنى ليس هو الوحدة الشخصية. بل الوحدة النوعية، يعني: انَّ العقيدة والهدف الذي تحمله نفس هذا الفرد من سنت ونوع العقيدة التي يحملها الأفراد الآخرون، مثل أن يكون كلَّ الأفراد إلهين في العقيدة، او مدافعين عن العدالة وتبنيها. وليس المقصود هو انَّ العقيدة القائمة في نفس هذا الفرد هي عين العقيدة القائمة في نفس الفرد الآخر .

جديد «صورة» وفعالية.

ويطرح هنا استفهام وهو: هل أنَّ افاضة الصورة الجديدة لهذين العنصرين [اللذين تحولا إلى «مادة» وأفيضت عليهمما «صورة» جديدة] متوقفة على ذهاب كلَّ من صورتي العنصرين الخاصة، أم ليس هناك مانع من أن يحتفظ كل من العنصرين بتلك «الصورة» والفعالية، ويصبحا «مادة» على هذه الحالة للصورة الجديدة؟

إنَّ هذا الاستفهام في نفسه بحث هام، واحدٌ نقاط الاختلاف بين نظرية ابن سينا، وصدر المتألهين، ولا حاجة بنا إلى الدخول في تفاصيل هذا البحث هنا.

يمكن أن نفترض - كما قيل - التركيب الحقيقي على نحوين: «اتحادي، وانضمامي». يسهل أن نتصور التركيب الاتحادي، إذ أنَّ التركيب الاتحادي عبارة عن تكوين وحدة جرأة تركيب جزئين مجتمعين.

إلا أنَّ الإشكال يقع في تصور التركيب الانضمامي . التركيب الانضمامي يعني: أن يكون كلَّ واحد من الجزئين ضميمة إلى الآخر. وهنا يطرح إشكال مفاده: إذا لم يكن هناك اتحاد خارجي بين هذين الجزئين في الواقع، ولم يشكلا مجموعاً وحدة واحدة؛ إذن فهذا التركيب تركيب اعتباري لا حقيقي، بينما يقع بحثنا في التركيب الحقيقي. وإذا كانت هناك وحدة خارجية بين هذين الجزئين؛ إذن كان التركيب اتحادي، وعليه فليس هناك مفهوم للتركيب الانضمامي.

يمكن أن يُرد هذا الإشكال بما يلي: إنَّ الشيئين اللذين لهما رابطة وجودية مع بعضهما ويشكل مجموعهما واحداً يمكن أن يفرضها على نحوين:

أحدهما: أن يكون أحد المتجدين متحصل الذات ومستغن عن الآخر، بالشكل الذي يكون فيه تبديل وتغيير الآخر غير مستلزم لتبدلاته وتغييره، ونطلق على مثل هذا التركيب «التركيب الانضمامي»، نظير تركيب الجوهر والعرض، حيث يمثل تركيباً حقيقياً انضماماً.

الآخر: أن يكون كلّ من المتجدين غير مستغن عن الآخر في الوجود ولوازم الوجود، نظير تركيب الجسم من المادة والصورة، حيث لا يستغني كلّ منها عن الآخر، إذ من الثابت أنَّ المادة بحاجة في تحققها إلى الصورة، والصورة بحاجة في قبول الشخصيات إلى المادة أيضاً. ومثل هذا التركيب يُدعى بـ«التركيب الحقيقي الاتحدادي».

#### المقدمة الثامنة:

الاتحاد بين الموجودين بالفعل بما هما بالفعل أمر ممتنع. لو فرضنا أنَّ «أ» موجود بالفعل ومتحصل، وأنَّ «ب» موجود بالفعل ومتحصل، يستحيل أن يحصل بين الموجودين اتحاد حيئته؛ إذ أنَّ صيرورة هذين الشيئين شيئاً واحداً إنما تحصل بتبدل الفعليتين بفعالية واحدة. وإذا بُدُلَ هذان الشيئان بشيء واحد، فإماً أن تكون كلا الفعليتين، أو أن لا يكون أيٌ منها، أو أن يبقى أحدهما، ويُعدُ الآخر.

ففي الصورة الأولى لا تحصل هناك وحدة، وفي الصورة الثانية - حيث تفني كل من الفعليتين، ولا يبقى شيء؛ حتى نقول: إنَّهما أخدا - لا تحصل وحدة، وإذا افترضنا حصول واحد فهذا الواحد شيء ثالث يباعن كلاً من الشيئين. وفي الصورة الثالثة لا تحصل وحدة أيضاً؛ إذ أنَّ أحدي الفعليتين انعدمت بالكامل، والأخرى باقية، والباقية كانت من البداء، وتلك التي

انعدمت لا علاقة لها بهذه الباقيه<sup>(١)</sup>.

إذن ليس هناك امكان للاتحاد بين موجودين متحصلين بالفعل . فالاتحاد على الدوام يحصل بين امررين احدهما متحصل والآخر لا متحصل (مثل اتحاد الوجود بالماهية) ، او بين امررين غير متحصلين معاً ، ويمكن الاتحاد في هذه الصورة إذا حصل بواسطة أمر متحصل . إذن يتحتم القول : إنَّ الاتحاد بين امررين متحصلين بالفعل محال ، كذلك الاتحاد بين امررين غير متحصلين من حيث هما كذلك (لا من جهة اتحاد كلَّ منهما بامر ثالث متحصل ) محال . وإنَّما يمكن الاتحاد فقط في حالة ان يكون احد الامررين غير متحصل .

على هذا الاساس فاتحاد «الماهية» التي هي أمر لا متحصل مع «الوجود» الذي هو أمر متحصل لا مانع منه . كذلك اتحاد المفاهيم مع بعضها في عالم الوجود بواسطة الوجود لا اشكال فيه .

الامر الذي وقع ميداناً لصراع النظريات هو موضوع : «الاتحاد المادة بالصورة» ؛ إذ المادة - من زاوية - أمر موجود و متحصل ، وتُعد أحد الجواهر الخمسة . ومن زاوية أخرى ، تفاوت فعليّة المادة مع سائر الفعليات ؛ إذ - كما هو ثابت في محله - أنَّ فعليّة المادة لا تعني سوى فعليّة القوة (يعني فعليّة امكانية هذا الشيء ليكون أمراً آخر) .

من هنا ، أخذ بعض الفلاسفة الزاوية الأولى بنظر اعتبارهم ولاحظوا فعليّة المادة و تحصلها ؛ فانكروا اتحاد المادة بالصورة ، وادعوا أنَّ تركيب المادة بالصورة لا يمكن أن يكون تركيباً اتحادياً . بل هو تركيب انسمامي .

---

١ - ينطبق هذا البرهان على الموجودين المتحصلين قبل الاتحاد . لكنه لا ينطبق على الموجودين ، اللذين يكون وجود أحدهما عين العروض للأخر ، نظير : «الجوهر والعرض» .

وأخذ البعض الآخر من الفلاسفة الزاوية الثانية بنظر الاعتبار ، وذهبوا إلى وجود الفرق بين فعلية المادة وسائر الفعاليات الأخرى ؛ فادعوا أن لا مانع في اتحاد المادة والصورة، إنما الحال هو اتحاد صورتين ، بل ذهبوا أكثر من ذلك فادعوا أنَّ اتحاد الصور الطولية أمر ممكن ، ويمكن القول إنَّ هؤلاء ذهبوا إلى إمكان اتحاد المادة الثانية بالصورة أيضاً .

#### المقدمة التاسعة:

يتحذلُّ الادراك في عالم الإنسان صوراً مختلفة ، وقد قسمها الفلاسفة إلى درجات أربعة وهي عبارة عن:  
الادراك الحسي ، الادراك الخيالي ، الادراك الوهمي ، الادراك العقلي .  
ورغم كل الاختلاف بين علماء النفس والسلف في منهج وطريقة البحث فقد اتفق علماء النفس مع السلف في وجود درجات لladراك ، وذهبوا إلى أنَّ هذه الدرجات المختلفة دليل على الجوانب المختلفة لحياة الإنسان الداخلية ، وبعبارة أخرى دليل على وجود القوى المختلفة في نفس الإنسان .  
إذن يمكن القول إنَّ للنفس قوى مختلفة : قوة حسية ، قوة خيالية ، وقوة عقلية<sup>(١)</sup> . ومن الواضح أنَّ هذه القوى رغم اختلافها ورغم ما لها من تعدد ، فهي غير منفصلة عن بعضها . بل النفس مثل الذات الواحدة التي لها جوانب وفروع متعددة . ومن الواضح أننا لا نقصد كون النفس بمنزلة «جسم الشجرة» وأنَّ هذه القوى بمنزلة فروع هذه الشجرة ، بالشكل الذي لو قطعنا

---

١ - لم نذكر القوة الوهمية لأنَّ وجودها موضع شك ، ولا مجال للبحث حول هذا الموضوع هنا . لم يزَر صدر المتألهين في القوة الوهمية قوة مستقلة عن القوة العقلية ، وعلماء النفس المحدثون أيضاً لم يذكروا هذه القوة .

كلّ هذه الفروع يبقى جسم الشجرة بنفسه، ولم تقطع إلا فروعها. بل الارتباط قائم بالشكل الذي لو فصلنا القوى الحسية والخيالية والعقلية عن النفس لا يبقى حيئنـ أي شيء.

اصحاب نظرية اتحاد العاقل والمعقول، يعممون الاتحاد على جميع مراتب النفس؛ من هنا تبرز نظرية اتحاد «الحس والمحسوس» واتحاد «العاقل والمعقول». يعني أنّ النفس في المرتبة الحسية متحدة مع المحسوسات، وفي المرتبة الخيالية متحدة مع التخيلات، وفي المرتبة العقلية متحدة مع المقولات.

بعد ان ذكرنا المقدمات - أعلاه - يمكن الوقوف بشكل اجمالي على محصلة البحث في المسالة التي بين أيدينا «اتحاد العاقل والمعقول»: ناتي الآن على ايضاح طراز تفكير القائلين باتحاد العاقل والمعقول، وطراز المنكرين لاتحاد العاقل والمعقول أيضاً، بغية ايضاح موضوع البحث بشكل اكبر.

### طراز تفكير منكري اتحاد العاقل والمعقول:

يذهب منкро اتحاد العاقل والمعقول إلى أنّ النفس في حد ذاتها، أمر جوهرى واحد، ويعتقدون أنّ لهذا الجوهر قوى، تُعدُّ آلات النفس، وتحصل النفس على الصور العلمية والإدراكية بواسطة هذه القوى، حيث تكون نسبة الصور العلمية للنفس نظير نسبة الاعراض للجوهر، يعني: أنّ هذه الصور العلمية تكون بمثابة الاعراض النفسية.

يمكن القول: إنّ النفس - من وجهة نظر ابن سينا وأتباعه، الذين يعتقدون منكري نظرية اتحاد العاقل والمعقول - تمثل صفحة أو جسماً ليس له لون، ثبت عليه الصور بالتدريج طول مدة اكتسابها للمعلومات. ومن

الواضح : أنَّ التغيير - طول المدة - لم يطال الجسم أو الصفحة ذاتها ، بل ترتبط جميع التغييرات بسطح الجسم والكيفيات العارضة على الجسم . وعلى حدَّ تعبير صدر المتألهين : يتحمَّل الإذعان - في ضوء نظرية ابن سينا - بأن ليس هناك أيَّ فرق بين نفس طفل صغير وبين نفس فيلسوف وعالم كبير «في حدَّ ذاتها» من زاوية القوة والكمال الولي ، والفرق الوحيد القائم بينهما يكمن في القوة والكمالات الثانوية والصور التي انطبعت على تلك النفوس .

وعلى هذا الأساس لابدَّ أن نقول : إنَّ نفس ابن سينا ذاته - بدءاً من الوقت الذي كانت فيه على صورة جنين حتَّى مراحل تطور أفكاره الفلسفية التي خصها في كتاب «الاشارات» - لم يطرأ عليها أيَّ تغيير ، إلَّا على مستوىِ الصورة العارضة والمنطبعة عليها .

على آية حال فالنفس - من وجهة نظر منكري اتحاد العاقل والمعقول - في ذاتها جوهرٌ له قوىٌ مختلفة ، وقد حلَّت هذه القوىُ في البدن ، وتُعدُّ هذه القوىُ آلات وأدوات تستخدمها النفس ، والنفس في ذاتها جوهرٌ تامٌ ، يتتوفر بالتدريج بواسطة هذه القوىُ الإدراكية على صور وانطباعات ، والنفس تحمل استعداد قبول هذه الأعراض . وحينما تدرك النفس شيئاً ما ، فالعامل المدرك هو ذات النفس «أو القوىُ والألات النفسية» ، والمدرك هو تلك الصورة القائمة بالنفس والحالة فيها .

إذن ؛ المدرك أو العاقل جوهر هو عين ذات النفس ، والمدرك أو المعقول عرض هو عين الصورة المدركة .

إذن ، فالعقل غير المعقول ، كما أنَّ الحاس غير المحسوس ، والتخيل غير التخييل على الدوام .

في ضوء مقوله منكري اتحاد العاقل والمعقول، مثلُ النفس ، مثلُ «كاتب» يكتب على صفحة من الورق بواسطة قلم وحبر . يعني أنَّ النفس بمثابة شخص الكاتب ، والقوى الإدراكية من قبيل القوة الباصرة والسامعة وغيرها بمثابة القلم ، والمواد الخارجية ، التي تحصل الصورة على أثر التماس بها بمنزلة الحبر ، ولوح النفس بمنزلة صفحة الورق ، فكما أنَّ الورقة لا تزيد ورقيتها الصور ، التي تنطبع عليها ، كذلك الأمر بالنسبة للنفس .

أحد الاعتراضات التي ترد على هذه المقوله هو : هل أنَّ محل ادراكاتنا هو البدن وأنَّ لكل إدراك محلًا في البدن ، أم أنَّ محلها النفس ؟ فإن كان البدن محلًا للإدراك ، إذن فالإدراكات ليست اعراضًا نفسانية (كما ترد على هذا الفرض اشكالات أخرى) ، وإذا كانت النفس محلًا للإدراكات ، إذن كيف تكون النفس مع بساطتها محلًا للعوارض المتكررة ؟!

#### طراز تفكير القائلين بإتحاد العاقل والمعقول:

تعرفنا على طراز تفكير القائلين بتعدد العاقل والمعقول . نأتي الآن لنرى ما هو طراز تفكير انصار نظرية اتحاد العاقل والمعقول ؟ يرى مؤلاء «أنصار نظرية الإتحاد» أنَّ النفس حقيقة ذات مراتب ، وفي نفس الوقت لم يروا أن هناك تعددًا وتكتلاً بين النفس والقوى النفسية والصور الإدراكية . يعني : في نفس الوقت الذي يرون فيه لحقيقة النفس نوعاً من الكثرة التشيكية ، إلا أنهم لم يروا هذه الكثرة على هيئة ثلاثة أشياء مجزأة ومستقلة : أحدها بعنوان الجوهر والمعروض ، والأخر بعنوان العرض ، والثالث بعنوان الاداة والوسيلة . بل يدعون :  
أولاً: أنَّ جوهر ذات النفس ليس له تباين مع القوى النفسانية ، يعني :

انَّ النَّفْسَ وَمُجْمُوعُ الْقُوَىُ النُّفْسِيَّةُ أَمْرٌ وَاحِدٌ.

ثَانِيًّا: أَنَّ نَسْبَةَ كُلَّ قُوَّةٍ إِلَى الصُّورِ الإِدْرَاكِيَّةِ، نَظِيرٌ: نَسْبَةُ المَادَةِ إِلَى الصُّورَةِ (وَلَيْسَ نَظِيرٌ نَسْبَةُ الْمَعْرُوضِ لِلْمَعْرُوشِ). يَعْنِي: لَيْسَ النَّفْسُ أَوِ الْقُوَّةُ النُّفْسِيَّةُ امْرًا مَتَحَصَّلًا تَامًا التَّحصُّلَ، وَيَقْبَلُ عَرَوْضَ الْأَعْرَاضِ، بَلِ النَّفْسُ بَاسْتِقبَالِهَا لِكُلِّ صُورَةٍ مَدْرَكَةٍ فِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْإِدْرَاكِ تَصْبِعُ عَيْنَ تِلْكَ الصُّورَةِ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: أَنَّ النَّفْسَ تَكَامِلُ بِهَذِهِ الصُّورَةِ.

وَبِعِبَارَةٍ ثَالِثَةٍ: أَنَّ الصُّورَ الْمَدْرَكَةَ تَعْدُ كَمَالًا أُولَئِيًّا لِلنَّفْسِ لَا كَمَالًا ثَانِيًّا لَهَا. عَلَى هَذَا الْأَسَاسِ فَالتَّشْبِيهُ الَّذِي ذُكِرَ آنَفًا مِنْ (أَنَّ النَّفْسَ بِعِثَابَةِ شَجَرَةِ، وَالْقُوَّةِ النُّفْسِيَّةِ بِعِثَابَةِ فَرْوُحِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ) تَشْبِيهٌ غَيْرٌ سَلِيمٌ إِذَا وَجْدَهُنَا مِنْ حِيثِ الْأَسَاسِ - جُذْعٌ وَفَرعٌ.

وَالتَّشْبِيهُ الْأَقْرَبُ لِلْوَاقِعِ هُوَ: أَنَّ النَّفْسَ فِي مَرْتَبَةِ الْعُقْلِ الْهِيُولِيِّ نَفْتَرَضُهَا بِعِثَابَةِ النَّطْفَةِ، ثُمَّ تَكَامِلُ مَرْحَلَةُ بَعْدِ مَرْحَلَةِ، مَعَ فَرْقٍ هُوَ: أَنَّ النَّفْسَ حَقِيقَةٌ تَشْكِيكِيَّةٌ ذَاتٌ مَرَاتِبٌ.

نَاتِيُّ الْآَنِ بَعْدَ أَنْ تَعْرَفَنَا عَلَى طَرَازِ تَفْكِيرِ الْمُنْكَرِيِّينَ لِاِتَّحَادِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ، وَالْذَّاهِبِيِّينَ إِلَيْهِ، إِلَى مَلَاحِظَةِ الْأَدَلَّةِ الَّتِي يَمْتَلِكُهَا كُلُّ فَرِيقٍ.

### أَدْلَةُ مُنْكَرِيِّ اِتَّحَادِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ:

أَدْلَةُ هَذَا الْفَرِيقِ تَنْحَصِرُ فِي كُونِهِمْ يَنْكِرُونَ بِشَكْلِ عَامِ الْإِتَّحَادِ بَيْنِ الْمُوْجُودِيْنِ. وَالْأَمْرُ الَّذِي يُمْكِنُهُمْ قَبْوِلُهُ يَنْحَصِرُ فِي: الْأَوَّلِ: التَّبَدِيلَاتُ الْقَائِمَةُ عَلَى أَسَاسِ الْإِسْتِحْلَالِ، الَّتِي تَدْعُى بِالْتَّغْيِيرَاتِ الْكَيْفِيَّةِ، وَالْآخِرِ: الْكَوْنُ وَالْفَسَادُ.

او سخنا فيما مضى - من خلال بيان المقدمات - دليل منكري الاتحاد بين الموجودين، ولا نجد هنا حاجةً لتكرار ذلك البيان.

### آلة انصار نظرية اتحاد العاقل والمعقول:

دليل الذاهبين إلى اتحاد العاقل والمعقول هو: أنّهم يقولون: حينما ننظر إلى حقيقة المعقول نلاحظ أنّ ما ندعيه بالصور المعقولة امور ليست حقيقة ذاتها سوى المعقولة. لا أنّ هذه الأمور ذات لها صفة تدعى المعقولة<sup>(١)</sup>.

إذن؛ المعقولة تُتسع في مرتبة ذات هذه الصور، وحيث إنّ العاقلة والمعقولة متضايقان، إذن؛ يتحتم أن يكونا في مرتبة واحدة. يعني: أنّ المعقولة موجودة في مرتبة العاقلة، وأنّ العاقلة موجودة أيضاً في مرتبة المعقولة. يعني: أنّ هناك أمراً واحداً حينما يتتوفر على الفعلية هو عاقل ومعقول معاً. وبعبارة أخرى: أنتا عندما تقول إنّ النفس متعلقة نظير قولنا: إنّ المادة متصورة بصورة.

فكمما أنّ تخلّي المادة بصورة ليس في مرتبة ذات المادة. بل في مرتبة تخلّي المادة بالصورة، التي هي عين مرتبة الصورة. كذلك الحال بالنسبة إلى تعلم المعقول. يعني: أنّ النفس في مرتبة المعقول هي عاقل لا أنها عاقل في

---

١ - وبعبارة أخرى: حيث ان الصورة المعقولة هي المعقول بما هو معقول، إذن؛ مع غض النظر عن جميع الأغيار تكون المعقولة ثابتة للصورة، وفرضها عين فرض المعقولة، إذ لو كان للغير دخل في معرفتها يتلزم أن لا تكون معرفة مع قطع النظر عن الغير، وهذا خلف ما قلناه من أنّ المعقول بالفعل معقول بما هو معقول، وحيث أنها معقول مع قطع النظر عن أي «غير» إذن؛ فهي عاقل مع قطع النظر عن كل «غير» إذ أنّ العاقلة والمعقولة أمران متضايقان.

مرتبة الذات وقبل المعقول<sup>(١)</sup>.

### بيان صدر المتألهين في باب العاقل والمعقول:

لصدر المتألهين بيانٌ في كتاب «الاسفار الاربعة» يمكن أن نرجعه إلى المقدمات التالية<sup>(٢)</sup>:

١ - تقسيم الصورة إلى قسمين: الصورة المادية، التي تقوم بالمادة والوضع والمكان، والصورة المجردة عن المادة والوضع والمكان؛ وهي على قسمين: المجردة بالتجريد التام مثل الصورة المعقولة، أو بالتجريد الناقص مثل الصور التخييلة والمحسوسية . لا يمكن أن تكون الصورة المادية معقولاً ومدركاً بالفعل، إلاً أنَّ الصورة المجردة عن المادة تكون معقولاً بالفعل إذا تجردت بشكلٍ تام عن المادة، وتكون محسوساً أو متخيلاً بالفعل إذا تجردت بشكلٍ ناقص .

إذن؛ مناط المعلومية والمعقولية هو التجرد عن المادة، إذ أن العلم حضور، والصورة المادية ليس لها حضور في نفسه، فلا تكون معلوماً في

١ - والحق أنَّ ما قلناه «من أنَّ المادة محللة بالصورة في مرتبة الصورة لا في مرتبة الذات» يرتكز على القول بالتركيب الانضمامي وباستقلال الهيولي مقابل الصورة. أمّا وفق ما انتهى إليه تحقيقنا، فنحن لا نقر الهيولي الأولى المشائبة، ونقر فقط بالهيولي بالمعنى الأعم . وكل صورة هي مادة للصورة البعيدة، وحيث أن الصور تشكل وحدة اتصالية واستدائية؛ إذن؛ بحكم كون المعمول في مرتبة الذات عاقلاً، ومن ناحية أخرى تكون النفس بالضرورة عاقل ذلك المعمول، إذن تتحد مرتبة ذات النفس ومرتبة المعمول، يعني: أنها تشكل صورة وحدانية اتصالية وهي جميع مراتب النفس ومستوياتها . وحتى علاقة النفس بالمعقول ليست من قبيل نسبة الهيولي المشائبة للصورة. بل هي نسبة اتحاد واقعي ووحدة اتصالية.

٢- راجع الاسفار الاربعة، ج ٢ ، ص ٢١٢ ، و ٦١٣ .

نفسه.

اما الصورة المجردة فهي حاضرة لنفسها، إذن يمكن ان تكون معلوماً في نفسه، يعني : أنها عين الحضور لنفسها، وأنها غير مخفية على ذاتها.

٢ - صاغ المقدمة الثانية بالعبارة التالية : «قد صحَّ عند جميع الحكماء أنَّ الصورة المعقولة بالفعل، وجودها في نفسها عين وجودها للعاقل بلا اختلاف...» يمكن صياغة العبارة أعلاه بالطريقة التالية :

أنَّ للمعقول نسبة إلى العاقل، وهذه النسبة هي : «وجوده في نفسه ولنفسه» عين «وجوده لغيره» (أي للعاقل). يعني : أنَّ ماهية الصورة المعقولة ليست أمراً آخر غير وجودها للعاقل، نظير قولنا بالنسبة للماهية «وجود الماهية» هو عين «كون الماهية» لا كون شيء للماهية، أو نقول بقصد الوجود الذهني «حقيقة أنه وجود الماهية لكن في الذهن»، وهو نفس وجود الماهية للذهن، لا انه وجود شيء آخر للماهية في ظرف الذهن، وهو ظهور الماهية . وظهور الشيء ليس أمراً ينضم إلى الذهن»<sup>(١)</sup>.

الخلاصة هي : إنَّ النسبة الموجودة بين العاقل والمعقول - باتفاق جميع الحكماء - لا تعني تعدد الذات والماهية رغم أننا نرى العاقل غير المعقول.

يعني : إنَّ نسبة المعقول للعاقل ليست نظير نسبة السواد للجسم، حيث يكون السواد ماهية ليس لها بحسب الذات نسبة إلى الجسم، بل بحسب عالم الواقع تحصل على نسبة إلى الجسم.

---

١ - حقيقة هذا الوجود الذهني عبارة عن وجود الماهية في الذهن، ومن الواضح ان الوجود الذهني عين وجود الماهية في الذهن لا أنه شيء آخر بمعناه ظهور الماهية في الذهن، ويضاف للماهية . إذ أنَّ ظهور كل شيء ليس أمراً مستقلاً عن حقيقة ذلك الشيء، ليضاف إليه بعد ذلك.

وبعبارة أخرى: أنَّ السواد ذات «لها الإضافة للجسم» لا إنَّها «ذات هي عين الإضافة للجسم».

غير أنَّ نسبة المعمول للعاقل تختلف عن نسبة السواد للجسم؛ إذ «المعقول» ماهية ليست سوى المعقولة. نعم ذاته وماهيته عين المعقولة والوجود للعاقل. وإذا كان للمعمول في حد ذاته ماهية مستقلة - وكان بحسب هذه الماهية كيف من الكيفيات ، فلا يمكنه أن يكون علمًا وانكشافاً وظهوراً. «كما لا يمكن أن يكون عين العاقل الذي نحن بصدد إثباته».

٢- أنَّ معمولة المعقول وجوده بالنسبة للعاقل ليست نظير السواد بالنسبة للجسم، فتكون له ماهية ، وليس له بحسب هذه الماهية إضافة للجسم، بل تحصل إضافته على مستوى الوجود والواقع.

وبعبارة أخرى: أنَّ المعمولة ليست نظير السواد حيث إنَّ «ذاته وماهيته السواد، ويُتنزع من وجوده الإضافة، بل ذاته عين المعقولة، وهو عين الإضافة إلى العاقل».

وبعبارة أخرى: حيث إنَّ «المعقول بالفعل ماهيته عين المعقولة، فماهيته عين الإضافة إلى العاقل»، وحيث إنَّ المعقول بما هو معقول لا أنه ذات عرض له المعقولة فلا مرتبة لوجوده بحسب هذه المرتبة ، لا يكون معقولاً بل يكون شيء آخر من الأشياء».

وبعبارة أخرى: أنَّ المعقول بالفعل «ذات» هي عين المعقولة ، وهو معقول بما هو معقول ، فليس ماهيته له بحسب وجوده المعقولة وأيضاً ليس ماهيته له بحسب صفتة وعرضه القائم به المعقولة».

إذن، كان الملاحظ في المقدمة الثانية هو: أنَّ المعمولة لا تنزع من طرز وجود المعقول فحسب ، حيث تكون ماهيته أمراً آخر وتكون النسبة بين

العاقل والمعقول نظير الموضوع والعرض .

وكان الملحوظ في المقدمة الثالثة هو : أنَّ معقولية شيءٍ ليست أمراً منضماً إلى ذلك الشيء .

من هنا يظهر أنَّ المقدمة الثانية كانت تنظر إلى أنَّ إضافة المعقول للعاقل لا تعني أنَّ العاقل أمر زائد على المعقول .

وفي المقدمة الثالثة لُحظَ : أنَّ المعقول في عالم الخارج والواقع لا ينحل إلى مرتبتين من الوجود والواقعية .

ناتي الآن لنرى : هل أنَّ أحدي المقدمتين مغنية عن الأخرى أم لا ؟  
لاشك أنَّ المقدمة الثانية غير مغنية عن المقدمة الثالثة . إذ لا مانع من أن  
نقول : أنَّ ماهية المعقولية ماهية إضافة للعاقل ، غير أنَّ المعقول بالفعل ينحل  
في مرتبة الواقع والوجود إلى واقعين .

من ناحية أخرى : إذا آمنا بالمقدمة الثالثة وقلنا : إنَّ المعقول بالفعل لا  
ينحل إلى ذات وصفة . بل لا يتعدى أنْ يكون أكثر من ذات . يبقى محل  
السؤال التالي :

هل أنَّ الإضافة التي تنتسب إلى تلك الذات تنتزع من طرز وجودها ،  
أم أنَّ هذه الإضافة عين ماهية تلك الذات ؟  
إذن ؛ فالمقدمة الثانية لا غنى عنها أيضاً .

الذي يبدو أنَّ علة الخلط بين المقدمتين هو : أنَّ البحث في كلا  
المقدمتين انصب على هذا الاستفهام : هل أنَّ ذات المعقول عين تلك  
الإضافة «يعني : المعقولية» أم لا ؟

إلا أنَّ البحث في المقدمتين يعود إلى مسائلتين :  
ففي أحدي المقدمتين كان البحث حول : هل أنَّ ذات وماهية المعقول

تنحل إلى ماهية وإضافة تنتزع من نحو وجوده؟

وفي المقدمة الأخرى كان البحث حول: هل أن واقع المعقول ينحل إلى معرض وعارض في الخارج، حيث يكون العارض هو صفة المعقولة، أم أنه ماهية تنتزع من وجودها صفة المعقولة؟

وبعبارة أخرى: أن البحث في المقدمة الثانية يرتبط بالاستفهام التالي: هل أن إضافة المعقولة أمر زائد على ماهية المعقول لا على وجوده أم لا؟

وفي المقدمة الثالثة يرتبط البحث بالاستفهام التالي: هل أن المعقولة أمر زائد على وجود المعقول (وبطريق أولى زائد على الذات) أم لا؟ ففي أحدي المقدمتين يتناول الحديث البساطة والتركيب الوجودي وفي الأخرى يتناول الحديث البساطة والتركيب العقلي.

إذن يمكننا القول إن «المعقول لا ينحل في الخارج إلى ذات وصفة، كالابيض إذا قيل على الجسم، وكذلك لا ينحل في العقل إلى ماهية هو غير الاضافة، واضافة هو وجوده للعامل». فإذا قلنا إن المعقولة إضافة تنتزع من طرز الوجود، حيثتد تكون نظير العرضية «ومن سخ الخارج المحمول»، بل تكون نوعاً من العرض؛ إذ تكون عبارة عن عرضية شيء لشيء آخر الذي هو عين العاقل.

٤ - بحکم كون المعقول بالفعل معقول بما هو معقول؛ إذن يمكن أن نفترض وجود المعقول ويكون «المعقول» معقولاً مع فرض عدم جميع الأغيار. يعني: أن فرض «الغير» ليس له دخل في «المعقولة». إذ لو كان فرض «الغير» ذا دخل في معقولة العاقل، لزم أن لا يكون ذلك الشيء «معقولاً» دون افتراض ذلك «الغير». يعني: يلزم مع افتراض عدم «الغير» أن لا يتصف «المعقول» بـ«المعقولة»، إلاً أننا قلنا في المقدمة الثالثة إن «المعقول» معقول بذاته لا بشيء آخر.

وفق ما جاء في هذه المقدمة من أن «المعقول» معمول بما هو معقول وشيء هو المعقولية؛ إذن فالمعقولية تُنتزع من عين ذاته، وهو من هذه الجهة نظير: الجسمية بالنسبة للجسم.

إذن؛ فمع قطع النظر عن أي شيء آخر فالمعقولية تُنتزع من صرف وجود «المعقول» «سواء عقلها شيء من الخارج أم لا» نظير الجسمية للجسم، والإنسانية للإنسان.

وكل إضافة من هذا القبيل حيث يُنتزع من حاق ذاته وجوده موجوداً ما يتحتم أن يصدق طرفي الإضافة عليه.

يُطرح الآن إشكال مفاده: ماذا تقول في مورد المعلولة بالنسبة إلى العلة والمحركية بالنسبة إلى الحرك؟

نقول في الجواب: نحن لا نؤمن بالفكرة القائلة بامكان انتزاع المعلولة عن المعلول مع قطع النظر عن العلة. نعم فالمللول معملول بما هو معملول لا «ذات ثبت له المعلولة»، غير أن انتزاع مفهوم من ذات يمكن أن لا يكون بحاجة إلى حيادية تقيدية، إلا أنه يحتاج إلى حيادية تعليلية.

إذن؛ فالمعلول مع قطع النظر عن جميع الوسائل التقيدية والتعليقية ليس بمعلول، بل هو معملول مع قطع النظر عن الواسطة التقيدية، ومحل الكلام في كون «المعقول» مع قطع النظر عن جميع الأغيار «معقول».

ولو قيل: قس «المعقول» على «الموجود»، فكما أن «الموجودية» صادقة على موجود بالواسطة التقيدية والتعليقية مثل «الماهية»، وتصدق «الموجودية» على موجود بالواسطة التعليلية لا التقيدية، مثل موجودية الوجود الممكن، وتصدق بلا واسطة مطلقاً؛ إذن؛ يتحتم أن تكون المعقولية كذلك أيضاً.

نقول في الجواب: إنَّ هناك فرقاً بين المثلين؛ إذ أنَّ موجودية الممكن عين إضافته إلى الغير، لكن معقولة الممكن ليست عين إضافته للغير. يعني: اعتبار الوجود الممكن عين اعتبار الحقيقة التعليلية، وعین اعتبار المعلولة، إلا أنَّ اعتبار معقولة الممكن ليست عين اعتبار معلوليته. بل هي من قبيل اعتبار جسمية الممكن، وليس صحيحاً أن نقول: إنَّ اعتبار جسمية الجسم موقف على اعتبار الحقيقة التعليلية.

وبعبارة أخرى: أنَّ فرض معلولة الممكن وفرض وجود الممكن عين فرض الغير وعین اعتبار الحقيقة التعليلية، لكتنا نرى بالضرورة أنَّ اعتبار معقولة الجسم وانسانية الإنسان ليست عين اعتبار الغير، واعتبار الحقيقة التعليلية.

وبعبارة أخرى: أنَّ اعتبار المعلولة والوجود الممكن عين اعتبار الاضافة للغير، وهي إضافة اشراقية. أمَّا اعتبار «المعقولة» فهو اعتبار ظهور شيءٍ شيءٍ أعم من أن يكون نفسه ألم غيره<sup>(١)</sup>.

٥ - المتضايقان متكافئان قوةً وفعلاً، ولا يقبلان الانفكاك لا قوةً ولا فعلاً، لآخر جأ ولا ذهناً. إذن؛ إذا افترضنا أنَّ المعقولة تحصل مع قطع النظر عن كلِّ غير يلزم أن تحصل العاقلية أيضاً؛ إذ يستحيل أن ينفك المتضايقان كلُّ عن الآخر<sup>(٢)</sup>.

ناتي الآن نستفهم:

---

١ - يعني سواء كان ظهور الشيء نفسه أم ظهور الشيء لغيره.

٢ - يمكن القول إنَّ القاعدة العامة بقصد المتضايقين هي : كُلُّما كان أحد المتضايقين عين واقع ما يعني: انتزع من حاق ذات واقعية، لاعتبار ضميمة تكون واسطة في العروض أو واسطة في الثبوت؛ فالمتضاد الآخر يتحتم أن يكون عين ذلك الواقع، وينزع من حاق تلك الذات، وإلاً يلزم انفكاك أحد المتضايقين عن الآخر.

هل يمكن أن تكون لنا واقعيتان تباعن كلٍّ منها الآخرِ - ولو بنحو التباعن الوصفي - بحيث تكون كلٌّ منها مصادقاً لأحد المتضاديين؟ إذا كانت المقولية عين واقع شيء ما ، وكانت العاقلية عين وجود شيء آخر ، يلزم أن يكون لكلٍّ منها مصدقٌ مستقل ، ويكون لكلٍّ منها منشاً انتزاعاً!

بينما يُنتزع المتضاديان من منشاً انتزاعاً واحداً، وموضع الإضافة والسبة بين الشيئين أمرٌ واحد . بل ليست إلاّ نسبة واحدة تتكرر بينهما ، فحقيقة الأبوة والبنوة ليست اضافتين ، بل إضافة واحدة تتكرر.

الاعتراض الذي يمكن تسجيله على بيان صدر المتألهين هو : أثبت صدر المتألهين : أنَّ المقول بالفعل معقول بما هو معقول ، يعني : ليس له واسطة في العروض ، وليس هناك أيَّ غير كواسطة في عروض المقولية له<sup>(١)</sup> . ثم يستتتج صدر المتألهين : « فهو مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول » .

هنا لا بدَّ من القول : إنَّ نتيجة المقدمة أعلاه هي : « هو مع قطع النظر عن كل واسطة في العروض معقول » وهذه النتيجة لا تثبت « هو مع قطع النظر عن جميع الأغيار وعن جميع الوسائل حتى الوسائل في الثبوت معقول » .

من هنا يمكن لأحد أن يقول :

رغم عدم دخالة شيء آخر في مقولية المعقول بعنوان الوساطة في

١ - يمكن القول من خلال بعض المقدمات المذكورة : ان ليس هنا حاجة أساسية للمقدمة الثانية ؛ فيكتينا للبرهنة ان ثبت : أنَّ المقول بالفعل معقول بما هو هو ، يعني : ليس هناك موجود آخر في عروض المقولية للمعقول ، يكون واسطة غير المعقول نفسه .

العروض ، ولكن ما المانع من كون شيء آخر تكون له دخالة بعنوان الواسطة في الثبوت؟

الجواب على هذا الإشكال هو:

ان المقول بالفعل في كونه معقولاً لا يحتاج إلى اعتبار اي حيية - لا تقيدية، ولا تعليلية -، مثل إنسانية الإنسان، في الإنسانية من دون ان يكون هناك لزوم لاعتبار الوجود (الذى هو مناط ارتباط الإنسان بالصلة) او اعتبار علة الوجود تتنزع الإنسانية، والحيوانية، والإمكان، وأمثال ذلك.  
إذن، في مثال «المقول» ليس المقصود موقفاً على أنَّ الحيية التقيدية وحدها ليست معتبرة في صدق مفهوم المقول. بل الحيية التعليلية ليست بمعتبرة أيضاً، غير أنَّ الحيية التعليلية في مورد المعلولة معتبرة.  
وتقاس مسالتنا على ما يقال في المطْقَن من الفرق بين الضرورة الذاتية ما دامت الذات، والضرورة الأزلية.

فالضرورة الذاتية مادامت الذات لأن العقل لم يعتبر بقاء ولزوم دوام الذات، لا أنه يعتبر عدم الدوام بنفسه والدوام بالعلة، خلافاً للضرورة

الازلية؛ حيث إنَّ نفس تصور الموضوع هو عين اعتبار الدوام.

### الإشكالات على نظرية اتحاد العاقل والمعقول:

هناك جملة من الإشكالات حول نظرية اتحاد العاقل والمعقول:

- ١ - أحد الإشكالات الواردة هو إشكال التضایف، ومن الواضح أنَّ هذا الإشكال يرد على برهان النظرية المشهور، لا على أصل النظرية؛ إذ لا يعرض أحد على أنَّ في عقل الذات للذات يتحد العاقل والمعقول.

هناك حيث أوضحنا أدلة القائلين باتحاد العاقل والمعقول قلنا: بحكم كون العاقلة والمعقولية أمرین متضایفين، إذن؛ يتحتم أن يكونا في مرتبة واحدة، يعني: أنَّ الشيء الذي يتوفّر على الفعلية عاقل ومعقول معاً.

هنا يطرح اعتراض مفاده: إننا إذا وافقنا على هذه القاعدة في باب التضایف، يلزم أن يكون المتضایفان متحدين في الوجود على الدوام، بينما نلحظ أنَّ المتضایفين نظير المتقابلين، ولا أقل من عدم استعصائهما على الاختلاف والتعدد.

وعلى أساس التصور المتقدم يلزم أن تكون الأبوة والبنوة -اللذان يُعدان متضایفان أيضاً - متحدين، بينما نجد بالضرورة أنَّ الاب والإبن متغايران، وليسوا متحدين.

الجواب على هذا الإشكال هو:

على أساس ما حُقِّن في محله هناك فرقٌ بين المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري، كما أن هناك فرقاً أيضاً بين الاتحاد في المفهوم، والاتحاد في المصدق. والمغایرة الملحوظة في مثال «الأبوة والبنوة» هي: أولاً: مغایرة بين انسانين (الاب والإبن) وهو مضاف مشهوري وليس

بحقيقي .

ثانياً: إنَّها مغایرة على مستوى مفهوم هذين الشيئين .  
والمسألة هنا هي: أنَّ هذين المفهومين ليس لهما مصداق حقيقي وما  
يُبَارِأَ حقيقى في الخارج ، وحسب ما أصطلح عليه ، فهما يُعدان من  
«المقولات الثانية» ، حيث إنَّ منشأ انتزاعهما في الخارج ، وليس بهما؛ من  
هنا لأنَّه أحداً واحداً يكون مصداقاً لاب ومصداقاً لابن أيضاً . واساس  
المغایرة بين المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري تكمن في كون المفهوم  
الإضافي من المفاهيم الانتزاعية ومن صنف المقولات الثانية ، وإنَّ فلا  
يحصل اختلاف وتغاير مصداقى كما هو الحال حينما يكون المفهومان  
المتضاديان من شؤون الوجود لا من الانتزاعيات الحضرة ، نظير: العالمية  
والمعلومية ، العاقلية والمعقولية ، وغير ذلك . . .

يبَرِّزُ هنا إشكال أكثر دقةً وهو :

إنَّ الإشكال لا يتنهى حتى مع المقياس المطروح في الجواب التقدَّم  
أيضاً، إذ المغایرة حاملة في المفاهيم المضادة، والتي تعدَّ من شؤون الوجود  
أيضاً، نظير: مفهوم العالمية والمعلومية، والقادرة والمقدورة، والمربيدة  
والمرادية .

إذن يمكن أن نطبق البرهان الذي أُستخدم في اتحاد العاقل والمعقول  
- مع الالتفات إلى ما قلناه - لاستنتاج اتحاد العلة والمعلول، أو القادر  
والمقدور، في حين تقضي ضرورة العقل بطلان اتحاد العلة والمعلول، كذلك  
اتحاد القادر والمقدور .

الجواب على هذا الإشكال هو :

أنَّ العالمية والقادرة والمربيدة، وامثال ذلك متَّحدة مع المعلومية

والقدرة والمراد أيضاً. إذ ليس «العلية» إلا «الإيجاد» والوجودية، وما لاشك فيه أنَّ الإيجاد عين وجود المعلول.

والامر كذلك بالنسبة للمریدية مع المراد بالذات، والقادرة مع المقدور بالذات فهما في الخارج أمر واحد.

إذن فمرتبة المعلولة والمقدورة والمرادية عين مرتبة العلية والقادرة والمریدية، كما هو الحال بالنسبة إلى مرتبة المعقولية أيضاً، التي هي عين مرتبة العاقلة.

الفارق الموجود هنا هو: أنَّ العلية وأمثالها لا تعني: «الوصول من القوة إلى الفعل» و«الانتقال من النقص إلى الكمال» بل بمعنى مفهوض الكمال، وواجد الكمال، وبعبارة أخرى: أنَّ العلية تعني الفاعلية. ومن الواضح أنَّ كلَّ شيء واجد لكمالٍ في مرتبة الفعل فهو واجدٌ لهذا الكمال في مرتبة الذات بطريق أولٍ.

إذن فمضافاً إلى العلية والقادرة والمریدية في مرتبة المعلولة والمقدورية والمرادية يمكننا القول بالعلية والقادرة والمریدية في مرتبة الذات أيضاً، وهذه الأخيرة ليست مضافة للمعلولة.

إذن فالعلية التي تضائف المعلولة هي في مرتبة المعلولة وعلى مستوىها. أمَّا العلية التي لا تضائف المعلولة فهي في مرتبة متقدمة على المعلولة.

أمَّا في باب العاقل والمعقول، فعاقلية عاقل تعني: الخروج من القوة إلى الفعل، والانتقال من الكمال إلى النقص ، أو أنها لا تتنافي مع هذا المعنى.

من هنا لا يمكن أن نذهب إلى وجود مرتبة للعاقلية متقدمة على مرتبة

المعقولية.

اللَّهُمَّ إِلَّا فِي الْمَوَارِدِ الَّتِي تَحْصُلُ الصُّورَةُ الْإِدْرَاكِيَّةُ بِإِنْشَاءٍ وَفَعَالَيْةِ النَّفْسِ، فَفِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ يُمْكِنُ الذَّهَابُ إِلَى أَنَّ لِلْمَدْرَكِ مَرْتَبَةً سَابِقَةٍ عَلَى مَرْتَبَةِ الْمَدْرَكِ.

وَمِنْ حِيثِ الْاسَّاسِ يُمْكِنُ الذَّهَابُ إِلَى وُجُودِ نَوْعَيْنِ لِاتِّحَادِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ (أَوِ الْمَدْرَكِ وَالْمَدْرَكِ) :

إِحْدَاهُمَا : بِنَحْوِ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ اتِّحَادِ الْمَدْرَكِ مَعَ الْمَدْرَكِ فِي مَرْتَبَةِ الْوَجُودِ الْخَاصِّ لِلْمَدْرَكِ.

وَالْأُخْرَى : بِنَحْوِ الْكَثْرَةِ فِي الْوَحْدَةِ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ وُجُودِ مَدْرَكَاتٍ فِي مَرْتَبَةِ الْوَجُودِ الْخَاصِّ لِلْمَدْرَكِ، وَهِيَ فِي مَرْتَبَةٍ يَكُونُ فِيهَا الإِدْرَاكُ عَلَى طَرِيقَةِ الْانْشَاءِ وَالْإِبْدَاعِ<sup>(۱)</sup>.

۲ - هُنَاكَ إِشْكَالٌ حَوْلَ «اتِّحَادِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ» فِي فَرْضِ كُونِ الْعَاقِلِ يَتَعَقَّلُ غَيْرَ ذَاهِهٍ، وَهُوَ عِنْ إِشْكَالِ الشِّيْخِ الْمَشْهُورِ.

الإِجَابةُ عَلَى هَذَا الإِشْكَالِ هِيَ :

يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ الْحَقِيقَةُ الْوَاحِدَةُ الْبَسيِطَةُ مُجْمِعًا لِعَنَاوِينَ مُتَعَدِّدَةٍ، وَتَصَدِّقُ عَلَيْهَا مَاهِيَّاتٌ مُخْتَلِفَةٌ.

۳ - هُنَاكَ إِشْكَالٌ يَرُدُّ عَلَى بَرْهَانِ «صَدْرِ الْمَتَالِهِينَ» وَهُوَ : لَوْ وَافَقْنَا عَلَى بَرْهَانِ «صَدْرِ الْمَتَالِهِينَ» فِي بَابِ اتِّحَادِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ، فَغَایَةُ مَا يُشَبِّهُ هَذَا

---

۱ - إِذَا كَانَ الْعَالَمُ يَخْرُجُ مِنْ مَرْحَلَةِ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِيَّةِ، مُثْلِّاً أَنْ يَتَبَدَّلَ الْعَقْلُ بِالْقُوَّةِ إِلَى عَقْلٍ بِالْفَعْلِ، أَوِ الإِحْسَاسُ بِالْقُوَّةِ إِلَى احْسَاسٍ بِالْفَعْلِ، فَهُنَّا تَكُونُ مَرْتَبَةُ فَعْلِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ عِنْ مَرْتَبَةِ فَعْلِيَّةِ الْمَعْلُومَيْةِ. وَفِي مِثْلِ هَذِهِ الْفَرَصِ لَا يُمْكِنُ افْتَرَاضُ نَوْعَيْنِ عَلَى طَرَازِ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ، وَالْكَثْرَةِ فِي الْوَحْدَةِ .

البرهان هو :

أنَّ المَعْقُولَ (أعمَّ مِنْ كُوْنِ نِسْبَتِهِ إِلَى النَّفْسِ نِسْبَةَ الْعَرَضِ أَوِ الصُّورَةِ) فِي نَفْسِهِ عَاقِلٌ، وَفِي مَرْتَبَتِهِ عَاقِلٌ وَمَعْقُولٌ، وَيُسْتَحِيلُ أَنْ لَا يَكُونَ لَهُ تَعْقِلٌ لِذَاهَنَةِ مَعْقُولٍ بِالذَّاهَاتِ لِلْغَيْرِ.

غَيْرُ أَنَّ هَذَا الْمَقْدَارَ مِنَ الْإِثْبَاتِ غَيْرُ وَافٍ؛ إِذَا الْإِثْبَاتُ هَنَا يَنْحَصِرُ فِي القَوْلِ بِأَنَّ الصُّورَةَ الْمَعْقُولَةَ فِي مَرْتَبَةِ ذَاهَنَةٍ يَصْدِقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا عَاقِلٌ وَمَعْقُولٌ. لَكِنَّهُ لَا يَتَنَاهُ الْبَرْهَنُ عَلَى أَنَّ الصُّورَةَ الْمَعْقُولَةَ مُتَحَدَّةٌ مَعَ جُوْهَرِ النَّفْسِ، وَأَنَّ مَعْنَاهَا يَصْدِقُ عَلَى جُوْهَرِ النَّفْسِ صَدَقاً ذَاتِيًّا.

وَبِالرَّغْمِ مِنْ اُمُكَانِيَّةِ القَوْلِ بِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَقصُودُ مِنَ النَّفْسِ وَالْعَقْلِ مُطْلَقُ الشَّاعِرِ بِذَاهَنَهُ فَهَذِهِ نَفْسُهَا مَرْتَبَةُ مِرَاطِبِ النَّفْسِ، إِلَّا أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَقصُودُ مِنَ النَّفْسِ الْجُوْهَرِ الْعَاقِلِ فَالْمَدْعَى لَمْ يُثْبَتْ؛ إِذَا أَنَّ هَذَا الْمَفَادُ يَنْسِجمُ أَيْضًا مَعَ عَرْضِيَّةِ الصُّورَةِ الْمَعْقُولَةِ.

إِذْنَ يَتَلَخَّصُ الإِشْكَالُ فِي :

أَنَّ مَا يُثْبِتُ بِرَهَنٍ «صَدْرُ الْمَتَالِهِنَّ» هُوَ :

أَنَّ الْمَعْقُولَ بِمَا هُوَ مَعْقُولٌ عَاقِلٌ فِي نَفْسِ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ، لَكِنَّنَا بِهَذَا الْأَسْلُوبِ لَمْ نُثْبِتْ وَحدَةَ النَّفْسِ وَالْمَعْقُولِ، بَلْ نَفِينَا عَاقِلَيَّةَ النَّفْسِ.

وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى :

إِنَّا نَرَى حِينًا أَنَّ النَّفْسَ عَاقِلٌ وَنُثْبِتُ اِتِّحَادَ النَّفْسِ بِالْمَعْقُولِ، وَحِينًا نَقِيمُ الْبَرْهَانَ عَلَى أَنَّ الْمَعْقُولَ فِي مَرْتَبَةِ ذَاهَنَةٍ عَاقِلٌ، لَا أَنَّهُ عَاقِلٌ فِي مَرْتَبَةِ خَارِجِ الذَّاهَاتِ.

فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ يَبْقُى الإِشْكَالُ قَائِمًا، إِذَا مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ تَكُونَ وَحدَةُ الْمَرْتَبَةِ جَرَاءَ حَصُولِ النَّفْسِ عَلَى نُوْعٍ اِتِّحَادٍ مَعَ الْمَعْقُولِ، نَظِيرٌ : نِسْبَةُ الْخَلْلِ إِلَى

الحال.

لأجل دفع هذا الإشكال يتحتم أن نضيف مقدمة أخرى وهي : أن ذات النفس ، يعني ما يقال له «الانا» هي عاقل الصورة المعقولة . ومفاد هذه المقدمة عين المقدمة السادسة التي ذكرناها في مقدمة هذا الفصل ، لذا لا حاجة إلى التكرار .

من الممكن أن نحتاج إلى إضافة مفهوم آخر إلى جملة المفاهيم التي طرحتها وهو :

قبول فكرة «الاشتداد في الجوهر الصوري»؛ لأنَّ مجرد التوفُّر على العلاقة بين الصورة والمادة لا تفي هنا؛ إذ لو لم نقل بالاشتداد فلا تكون فعليَّة العاقل عين فعليَّة المعقول على الاطلاق .

اما إذا قلنا بالاشتداد في الصورة الجوهرية ، يكون العاقل والمعقول بلحاظ الفعلية والتكافؤ في الفعلية على مستوى واحد .

إذن يمكن القول : إنَّ مقدمة التضاديف لأجل إثبات أنَّ نسبة العاقل إلى المعقول ليست من قبيل نسبة أمر بالقوة إلى أمر بالفعل ، نظير : نسبة المادة إلى الصورة ، أو نسبة الموضوع إلى العرض . بل من قبيل نسبة فعليَّة ناقصة إلى فعليَّة كاملة . ووفق مسلك «صدر المتألهين» لا مسلك «الشيخ الرئيس» فلا مضادة لها ، حيث إنه يرى أنَّ الفعلية الناقصة مادة الفعلية الكاملة<sup>(١)</sup> .

من هنا يتضح حجم النقص في بيان «السيزواري» في «المنظومة» ، كما يتضح حدَّ حاجة بيانه إلى الأكمال .

---

1 - راجع الأسفار الاربعة ، المجلد الأول ، الطبع القديم ، ص ٢٨٢ .

**والخلاصة:** إننا نحتاج بعية اكمال البحث إلى عدة مقدمات:

الأولى: تحديد مناطق العلم والانكشاف، وتشخيص الفارق بين العلم الحضوري والمحضوري في اقتضاء الوحدة، والمغايرة بين العالم والمعلوم.

الثانية: أنَّ وجود المعمول في نفسه (على مستوى الصورة الذهنية أو مطلقاً) عين وجوده للعاقل.

الثالثة: أنَّ النفس عاقل الصورة المعقولة (مقابل القول: إنَّ العاقل والمعمول هو الصورة الذهنية، والنفس أجنبية في المقام).

الرابعة: أنَّ الرابطة بين الموضوع والعرض، والمادة والصورة، (التي هي رابطة ما بالقول وما بالفعل) تختلف عن رابطة الصورة الناقصة مع الصورة الكاملة اللتين هما فعلية واحدة.

الخامسة: القول بإمكانية الاشتداد في الصورة الجوهيرية.

**برهان آخر على اتحاد العاقل والمعقول:**

هناك برهان أكثر بساطةً على اتحاد العاقل والمعقول وهو:

أنَّ كما قيل من أنَّ «تعقل الشيء» لغيره يتضمن تعقله لنفسه» نقول هنا: أنَّ «ظهور الشيء» لغيره فرع ظهوره لنفسه». ونحن نعرف من ناحيةٍ أخرى أنَّ المعقولة والمعلومة هي عين ظهور الشيء». إذن «ظهوره لنفسه عين معقوليته لنفسه» من هنا يمكن الخدوس بأنَّ المقدمة الأولى لصدر المتألهين في «الاسفار»، التي تقول: إنَّ الصورة على قسمين: مادية ومجردة، وإنَّ الصورة المادية لا يمكن أن تكون معقولاً بالفعل، إلا أنَّ الصورة المجردة يمكن أن تكون معقولاً بالفعل، هي جزء مقدمات هذا البرهان<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يتضح أنَّ هذا البرهان نفسه ليس ببرهان بسيط .  
 مضافاً إلىٰ ما تقدم يبقىُ سؤال مطروح هنا ، وهو :  
 على أساس القاعدة المتقدمة ، ما هي كيفية معرفة الأجسام بالنسبة  
 لذات الواجب ؟ فهل أنَّ الأجسام في مرتبة ذاتها ، كالمفردات ، من مراتب  
 علم الباري ، كما يقول السبزواري في المنظومة :

عناية وقلم لوح فضاً وقدر سجلُّ كون يُرتفضيٌّ  
أم أنَّ الأجسام ليست من مراتب علمه تعالى ، كما يبدو من بعض  
كلمات «صدر المثالين» في الأسفار ؟  
غير أنَّ هذا الاستفهام خارج عن دائرة الابحاث التي بأيدينا . لكن -  
على أية حال - لا مجال للحديث حول كون الأجسام معلومة في سائر  
مراتب العلم .

---

١ - إذ أنَّ كون «المعرفة والمعلومة» عبارة عن ظهور شيءٍ لشيءٍ هي عين المقدمة الأولى لبيان  
صدر المثالين .

## المعقول الثاني

إن كان الإتصاف كالمعروض في عَلَّةِ فَالْمَعْقُولِ بِالثَّانِي صُفْيٌ  
بما عرَوْهُ بِعَلَّةِ لِنَا ارْتَسَمَ  
فَالْمَنْطَقِيُّ الْأَوَّلُ كَالْمُعْرَفَ  
فَمَثَلُ شِيَّعَيْهِ أَوْ إِمْكَانٍ مَعْقُولٌ ثَانِيًّا بِمَعْنَى ثَانِيٍّ

الشرح : يتناول هذا الفصل بيان المقولات الثانية . كل أمور الفلسفة العامة ، وأبحاثها ، وفصولها ذات علاقة بالمقولات الثانية .  
غير أن هذا الفصل حمل عنوان «المقولات الثانية» باعتباره تحضير لبيان حقيقة المقولات الثانية . وإيضاح الفرق بينها وبين المقولات الأولية . ولذا جاء عنوان الفصل كالتالي :

«غُرْرٌ في تعريف المعقول الثاني وبيان الاصطلاحين فيه»  
وعلى آية حال ، فقد جاء الفصل الذي يайдينا لبيان ماهية المقولات الثانية ، وتحديد الفرق بينها وبين المقولات الأولية .  
ولاجل التوفيق على ادراك سليم للمعنى بـ «المقولات الثانية» ،  
يتتحتم :

أولاً: أن نرى ما هو المعنى بـ «المعقول» .

ثانياً: أن نرى أي فرق هناك بين المعمول الأولى ، والمعمول الثاني ، وكيف تُصنف المعمولات إلى معمولات أولية ، وعمولات ثانية .

### ما هو المعمول؟

أشرنا في أبحاث «اتحاد العاقل والمعقول» إلى أنَّ الفلاسفة - منذ القدم - صنفوا «الإدراكات البشرية» إلى درجات ، حددوها باربع درجات . يعني : أنَّ الإدراك في دائرة الوجود الإنساني ليس من سُنْخٍ واحد ، وليس على مرتبةٍ ومستوىً واحد ، بل له مراتب مختلفة ، وهي عبارة عن :

الإدراك الحسي

الإدراك الخيالي

الإدراك الوهمي

الإدراك العقلي

وفي هذا الضوء تكون مدركاتنا الذهنية عبارة عن : المحسوسات ، التخيلات ، الوهميات ، المعمولات . وقد وافق علماء النفس المحدثون على تدرج المعمولات الذي أشرنا إليه - رغم كل الاختلاف مع القدماء من الفلاسفة في المنهج والأسلوب - مع فارق يرتبط بالإدراك الوهمي ؛ حيث إنَّهم لم يقبلوه بالكيفية التي طرحتها المتقدمون<sup>(1)</sup> .

على آية حال فهناك مراتب ثلاثة : - الإدراك الحسي - الإدراك الخيالي ، الإدراك العقلي - ليست محل بحث وإشكال بين الفلاسفة وعلماء النفس .

1 - من الواضح أنَّ في وسط المتقدمين أيضاً ، كان صدر المتألهين يتربّد في قبول إدراك خاص يدعى بـ «الإدراك الوهمي» كما يتربّد في وجود قوة خاصة تدعى بـ «القدرة الوهمية» . ولا يسعنا في هذا البحث المرجو أن نعكف على تفصيل نظرية «صدر المتألهين» .

نعم، يستثنى جمع من فلاسفة أوروبا في القرون الوسطى - على أساس ما أوضحته كتابات التاريخ الفلسفى - انكروا الادراك العقلى، ويدعى هذا الجمع بـ«الاسميون». كما يستثنى من الفلاسفة المحدثين أيضاً بعضُ منهم، أمثال «هيوم» حيث سلك طريقاً أفضى به إلى انكار الادراك العقلى، بوصفه نوعاً مستقلاً من الادراك، وغير خفي أنَّ هذه النظرية بُرِهنَت على بطلانها بوضوح في محله من دراسات الفلسفة.

بغية ايضاح الفكرة ناتي الآن على تقديم مثال:

ما لا شك فيه أنَّ الذهن البشري خالٍ - في البداية - من كل تصورٍ وادراك . فالطفل الوليد ليس لديه تصور عن الإنسان ، ولا عن الحيوان ، الأرض ، السماء ، الجماد ، البات ، البياض ، السواد ، الحلاوة ، المارة ، وليس لديه تصور عن أي شيء آخر . لكن جميع هذه التصورات تحصل له بالتدريج .

لتتعرف الأن على كيفية حصول هذه التصورات؟ افترض أنَّ مائعاً مرآة يسكب في فم الطفل الوليد . حينما يشرب الطفل هذا المائع المرأة يولد لديه احساس خاص ، وبعد أن تنتهي لحظات تجربة الماء تندفع حالة الاحساس بالمائدة ، غير أنَّ الطفل - بواسطة استعداد خاص نطلق عليه «القوة الحافظة» - يحتفظ بصورة لهذا المائع المرأة في نفسه ، وبواسطة استعداد آخر نطلق عليه «الذاكرة» يمكنه أن يستعيد ذكر تلك الحالة - تحت شروط وظروف خاصة - ، وما لا شك فيه أنَّ «استذكار المرأة» غير «تجربة المرأة» .

اففترض الأن أنَّ هذا الطفل الوليد تجربة مرة أخرى شيئاً مراً آخر ، ونظير الحالة الأولى يتولد لديه احساس خاص ، ومن خلال تشابه الحالتين تتداعى المعاني ، ويسجل الذهن حالتين تشبه كلَّ منها الأخرى .

بعد ذلك ومن خلال تكرر تناول الاشياء المرأة، وتكرر الاحساس بالمرارة، يقوى الذهن تدريجياً، ويزداد استعداداً آخر، ويحصل تصور ذهني مفاده: من الممكن أن يتوفّر الامر الذي تكرر حصوله لديه على تحقق مرات أخرى.

يعني: أن أشكال المرارة المختلفة والمتعددة - التي حصل كل منها في ظروف زمانية - مختلفة وتحت شروط متغيرة، والتي كان كل واحد منها متشخصاً بشخص مستقل، وكان كل منها مختلفاً مع الآخر في حصوله ... امر واحد وهو (مرارة) متكررة، ويمكن ان تكرر ايضاً.

يعني: أن الذهن يتزعّج «وحدة» ومفهوماً واحداً، يصدق على كل حالة من الحالات المتكررة، وفيضي ادراك التشابه بين الحالات إلى نوع من «الوحدة». لذا يستخدم لفظ -لهذا المعنى العام- يصلح لأن يصدق على كل الحالات، وبالتالي يأخذ الذهن بتفكيك وتجريد مفهوم «المرارة» من خصوصياته الزمانية، والمكانية، وشروطه الوجودية، ويتحذّه موضوعاً للقضايا الكلية.

في هذا الضوء تكون لـ«المرارة» في ادراكنا ثلاثة مراحل: مرحلة الاحساس، او الادراك الحسي، والتي هي عبارة عن: حالة التأثير الخاص، التي تحصل على اثر تناول الاشياء المرأة.

المرحلة الثانية: مرحلة التخييل، او الادراك الخيالي، والتي هي عبارة عن: تلك الصورة الذهنية الخاصة التي تبقى في «الحافظة» من ذلك الاحساس الخاص، والتي سيذكرها الإنسان في ظل شروط معينة.

المرحلة الثالثة: مرحلة التعلق، او الادراك العقلي، وهي عبارة عن: ذلك المفهوم الكلي للمرارة، الذي لا يلحظ احساساً خاصاً ومعيناً.

وعلى هذا المنوال تم حصول صورة عن «الإنسان». فالطفل الوليد من خلال التحامه بأمه يتتوفر فقط على تصور في غاية الإبهام عن الأم وثدي الأم، بعد ذلك يتعرف على أفراد آخر، يتعرف على أبيه، وعلى أقربائه، فيحصل له أيضاً تصوراً مبهم جداً. وعلى اثر تكرار هذه الاحساسات ترسم صورة الأم والاب والأخرين في ذهنه، وبفعل تعدد وتكرار هذه الاحساسات والصور يأخذ ذهنه في النمو حتى يستطيع صياغة مفهوم عام، يُعبر عنه لفظياً بالإنسان.

إذن، فادراك «الإنسان» نظير ادراك «المرارة» يمر بمراحل ثلاثة: الادراك الحسي، الادراك الخيالي، الادراك العقلي.

وعلى هذا المنوال تجري سائر المحسوسات: فالطفل الوليد حينما يرى الخيل يقول: «فرس»، وحينما يرى الفواكه يقول «فاكهه». يعني: تصنف لديه الأشياء بالتدريج وتقع تحت اسم معين، وهذا الاسم المعين اسم كلي لهذه الأشياء، وليس اسمأً فردياً خاصاً. فاللفاظ «الإنسان»، «الحيوان»، «الخروف»، «الفرس» . . . لا يمثل أي منها شيئاً فردياً معيناً وخاصاً ، بل هي أسماء لمعان ومفاهيم كلية، تشمل أفراد ذلك الكلي. وهذه المعاني الكلية العقلية تدعى بـ«المقولات» وتفترق عن المحسوسات والمخيلات في خصوصية «الكلية».

في هذا الضوء فكل ما ندرك أمّا أن يكون محسوساً أو متخيلاً أو معقولاً، وبعبارة أخرى: إدراكنا على ثلاثة أنواع: ادراك حسي، ادراك خيالي، ادراك عقلي.

الادراك الحسي: ادراك يتم عن طريق احدى الحواس الظاهرة، أو الحواس الباطنية، بصورة مباشرة. والصورة الحاصلة في الذهن نتيجة هذا

الاحساس تُدعى «الصورة الحسية». وفي حالة الادراك الحسي هناك أمر يُدرك بلا واسطة وهو تلك الصورة - التي ترسم في الذهن - لشيء المحسوس، أما واقعية هذه الصورة فهي كائنة في الخارج، لا في الذهن.

وهنا حينما يقطع الارتباط المباشر عن طريق الحواس مع الشيء المحسوس تبقى في الذهن ذكرى هذا الشيء المحسوس بواسطة تلك الصورة المحسوسة، وتحفظ في الخيال أو «الحافظة»، وهي على هذا المستوى تدعى «الصورة الخيالية»، ويدعى ادراكتها «الادراك الخيالي».

وعلى مستوى آخر، لو أخذنا بنظر الاعتبار عدة صور خيالية لعدة أشياء محسوسة تشتراك مع بعضها في جهات من الاشتراك، فذهبنا قادر على اقتناص وجه الاشتراك بين جميع هذه الافراد، وصياغة مفهوم كلي، يشمل جميع هذه الافراد. وهذا المفهوم «الكلي» الذي يصدق على الافراد الكثيرة وحتى غير المتناهية يُدعى بـ«المعقول»<sup>(1)</sup>.

الادراك الحسي، والادراك الخيالي كلاهما ادراك جزئي، وبهذا اللحاظ يشترك بعضهما مع البعض الآخر.  
اما الادراك العقلي فهو كلي، وبهذا اللحاظ يختلف عن الادراكيين الحسي والخيالي.

تشترك الحيوانات مع الإنسان ايضاً في أنَّ لها ادراكاً على مستوى الحس والخيال، وتقتصر إلى الادراك العقلي فقط.

---

1 - انصح من خلال ما نقدم أن للنفس ثلاثة قوى: القوة الحسية، القوة الخيالية، القوة العقلية. ونستطيع عن طريق تلك الآثار التصديق بوجود هذه القوى. وبصدق موضوع طرق اثبات هذه القوى، وهل هي تلك الآثار المختلفة ام لا؟ تعرّض الفلسفه في بحث النفس لهذا الموضوع.

من هنا يتضح مقصودنا من الكلمة «المعقول» في بده حديثنا. فالمعقول هو ذلك المعنى والمفهوم الكلي، الذي يقبل الصدق على كثيرين، والذي يحصل في مرحلة الادراك العقلي، لا في مرحلة الادراك الحسي، أو الادراك الخيالي.

إذن «الكلية» صفة لا تقبل الانفكاك عن «المعقول»، وكل المفاهيم الجزئية ليست من عالم «المعقول».

تلعب المعاني والمفاهيم الكلية دوراً هاماً في ألوان الادراك البشري. فاغلب الالفاظ اليومية المستعملة، نظير: الإنسان ، الفاكهة ، الطير ، الحروف ، الكتاب ... هي الفاظ لمعانٍ كلية. ولو امعنا النظر في صفحة من صفحات كتاب للاحظنا أن التر ييسير من الالفاظ تلك التي تمثل أسم شخص ، أو مكاناً خاصاً ، أو شيئاً خاصاً ، وتظل سائر الالفاظ الأخرى ذات دلالة على معانٍ كلية ، حتى الأفعال والحراف ايضاً في الفاظ كلية.

الآن وبعد أن عرفنا معنى «المعقول» يتحتم ان نلتفت - مقدمة - إلى أن المقولات وحدها هي التي تنقسم إلى قسمين: أولية، وثانية. أما المحسوسات والتخيلات فلا يمكن تقسيمها إلى أولية وثانية؛ لذا فتتبع المقولات الثانية موضوع البحث دون ان يتعرض للمحسوسات او التخيلات الثانية باي وجه من وجوده البحث. وعلة ذلك هو أن الانقسام إلى أولي وثانية امر من شأن المفاهيم الكلية، والمقولات وحدها هي التي تتمتع بهذه الخاصية<sup>(1)</sup>.

---

1 - على أساس هذا يمكن ان نعرف ان السؤال التالي سؤال لا محل له:  
هل أن طهران - التي هي مفهوم جزئي - من صنف المقولات الأولية أو الثانية؟ او السؤال  
الذي يقول: هل بعد «زيد» - الذي هو مفهوم جزئي - من المقولات الأولى او الثانية؟

بعد أن اتفق لنا مفهوم «العقل» نصل إلى الفقرة الثانية من البحث يعني:

تعريف المقولات الثانية، والفرق بينها وبين المقولات الأولية:  
حينما نراجع أذهاننا نعثر على سنتين وصنفين من المفاهيم، التي  
تختلف بعضها عن البعض الآخر.

مثلاً: لدينا تصور عن: الإنسان، الحيوان، النبات، الجماد،  
الارض، السماء، الحرارة، البرودة، البياض، السواد، الحلاوة،  
والحموضة ... وألاف الأشياء الأخرى، التي نحكم بوجودها خارج أذهاننا  
ونقوسنا، فنقول: إنَّ المادة موجودة في الخارج ... الحجر، الشجر موجودان  
في الخارج ... مضافاً إلى هذه التصورات، لدينا تصورات عن حالاتنا  
النفسية. تصور عن الالم، وتصور عن اللذة وعن الخوف وعن الشاط،  
وأمثال ذلك، ونحكم بأنَّ هذه الأمور موجودة في نقوسنا.

ينحصر وجه التمايز بين هذه التصورات في: ان اللون الأول من  
التصورات يتعلُّق بأمور موجودة خارج نقوسنا وأرواحنا، أمَّا اللون الثاني  
فيرتبط بأمور موجودة داخل نقوسنا وأرواحنا.

يحصل لدينا النوع الأول من التصورات بمعونة الحواس الظاهرة،  
ويحصل النوع الثاني بمعونة الحواس الباطنية.

أمَّا وجه الاشتراك بين هذين اللونين من التصورات فهو في: كون كل  
تصور من تصورات اللونين متمايز عن سائر التصورات الأخرى لنفس اللون  
يعني: أنَّ كل تصور موجود غير الآخر، وأنَّ كل واحد منها يمثل موجوداً  
خاصاً في عالم النفس أو في عالم الخارج.

إذاء هذه التصورات هناك في أذهاننا لون آخر من التصورات، نظير:

تصور الوجود والعدم، الوجوب والامتناع، العلية والمعلوّية، الوحدة والكثرة، الحدوث والقدم، التساوي واللاتساوي، القوة والفعالية ... حيث لا يمثل أيٌ من هذه التصورات موجوداً خاصاً، في نفس الوقت الذي يكون فيه كل واحد أو كل اثنين من هذه التصورات قابلاً للحمل على جميع الموجودات. يعني: أنَّ هذه المفاهيم ليست صوراً مباشرة لأشياء خاصة. فلا يمكننا أن نُشير إلى شيءٍ في الخارج ونقول: هذا وجود، وهذا عدم، وهذا امكان ... غير أنَّ هذه المفاهيم - من زاوية أخرى - يمكن حملها على جميع الموجودات، ويقال مثلاً: هذا موجود، وهذا ممكن، وهذا حادث، وهذا معدوم ...

إذن، فهذا السinx من المفاهيم يمثل صفة الأخرى للموجودات ، ولها حسب الاصطلاح «وجود رابط»، إلا أنها انفسها ليست بموجودة «على» مذهب شيخ الأشراق واتباعه أو أنها موجودة ولكن ليست في عرض الموجودات الأخرى (كما هو التحقيق). في هذا الضوء تضحي المقولات والمفاهيم الكلية التي يدركها ذهن الإنسان على صفين:  
الصنف الأول: يمثل البعض من هذه المفاهيم صورة مباشرة لحقائق عالم الخارج .

يعني: أنَّ الذهن تعامل مع واقعة من واقعيات الخارج، ونسج لها صورة لديه، كما نسج صوراً أخرى لأشياء أخرى أيضاً. ثمَّ حفظ هذه الصور بطريقة خاصة في الخيال، وبعد ذلك تنسج القوة العاقلة من كل مجموعة من هذه الصور - التي لها جهة اشتراك واحدة - معنىً عاماً.

إذن فما هو موجود في القوة العاقلة إنما هو عين الصورة الواقعية للشيء الخارجي ، الذي له تطابق ما مع الوجود الخارجي<sup>(1)</sup> ، وقد طوى

---

1 - وفق ما حقق في بحاث «الوجود الذهني».

المراحل الثلاثة: المراحل الحسية، الخيالية، والعقلية.

مثلاً: الصورة الكلية للبياض أو الحرارة أو الحلاوة التي لها وجود في أذهاننا هي عين الصورة الجزئية الموجودة في خيالنا، وما هو موجود في الخيال عين الشيء الموجود في الحاسة، والموجود في الحاسة عين الشيء الموجود في الخارج.

هذا الصنف من المعقولات هو الصنف الذي يمكننا أن نغيّره عن سائر الأمور باشارة حسية أو عقلية. ونقول مثلاً: الإنسان إنما يكون أيضاً أوأسداً، والمقصود هو ذلك الصنف بالخصوص من الموجودات -الإنسان ، مثلاً- مقابل سائر الموجودات. ومثل هذه المعقولات تُدعى «معقولات أولية». إذن؛ كلما كانت في ذهننا صورة مباشرة لمجموعة موجودات -بالترتيب الذي أشرنا إليه- نطلق على هذه الصورة الكلية معقولاً أولياً.

وكل الماهيات التي لها وجود في أذهاننا من الصنف أعلاه. الماهية: ذلك الشيء الذي له صلاحية لأن يقع في جواب ما هو، هي معقول أولياً. وكل معنى يمكن أن يشار إليه باشارة حسية أو عقلية ويحمل عليه شيء أوشياء، ثبّين ذلك المعنى، ويقال مثلاً: «هذا الشيء الف»، و«هذا فلان» يُسمى معقول أولياً . فالمعقولات الأولية مناط تمايز وافتراق، وذاتية مختلف الأشياء، وتبين تعينات هذه الأشياء بشكل محدد.

الصنف الثاني: البعض الآخر من المعقولات والمفاهيم الذهنية ليست على غرار الصنف الأول، وليس لها احكامه ، يعني: أنها ليست صورة مباشرة للأشياء الخارجية، وليس مناطاً لتعيين الأشياء المختلفة. وليس لهذه المفاهيم صلاحية الواقع في جواب «ما هو» بالنسبة لشيء أوشياء، وبعبارة أخرى: أنها ليس صورة مباشرة للأشياء الخارجية ، وليس مناطاً لتعيين

الأشياء المختلفة . وليس لهذه المفاهيم صلاحية الواقع في جواب «ما هو» بالنسبة لشيء أو أشياء ، وبعبارة أخرى : أنها ليس لها وجود في نفسه بمعنى ذاتي ، بحيث تتمتع بوجود خاص ، نظير : الوجود ، العدم ، الوحيدة ، الكثرة ، الوجوب ، الامكان ، وأمثال ذلك . مثل هذه المقولات تدعى «مقولات ثانية» .

المقولات العشرة (او الأقل أو الأكثر حسب اختلاف وجهات النظر في هذه المسالة) التي تشمل جميع الأجناس والأنواع هي من صنف المقولات الأولية . والتصنيف المعروف في باب المقولات هو في الحقيقة تصنيف للمقولات الأولية ، يعني : أن المقولات الثانية خارجة عن هذا التصنيف . إذن ؛ حينما يُسأل عن مقول ثانٍ ، نظير : الوحيدة ، والإمكان . . . وأمثال ذلك ، ويقال : في أي مقوله يدخل هذا المقول ؟ ينبغي أن يقال في الجواب : إنها غير داخلة في أي مقوله ؛ إذ أنَّ مقسم المقولات هو المقولات الأولية .

يتضح مما تقدم أن المقولات الأولية تفترق عن المقولات الثانية في ثلاثة نقاط رئيسية :

1 - المقولات الأولية صور مباشرة التقطت من الأعيان الخارجية . يعني : ليست هناك صورة ادراكية أخرى ، لها دخل أو وساطة في خلق هذه الصور .

اما المقولات الثانية فهي ليست صوراً مباشرة للأشياء ، بل هي مجرد صفات للأشياء دون أن تكون الصفة ذاتها ذات وجود خاص . بل صفة تحمل على الموصوف ، ولا يمكن أن يقال أنَّ ذات الصفة ، لها بذاتها وجود غير وجود الموصوف . مثلاً : هذه الورقة موجودة في الخارج ، وهذه الورقة

موجود أبىض ، وأيضاً واحدة .

فلدينا هنا ثلاثة مفاهيم ذهنية : الورقة ، البياض ، الوحدة .

فالورقة موصوف ، والبياض والوحدة صفتان .

تصورنا عن الورقة والبياض بشكل يكون فيه كلُّ من الورقة والبياض في الخارج وجودين متميزين عن سائر الموجودات . وحتى وجود «البياض» الذي هو عرض للورقة متميز عن وجود الورقة نفسها . فبصدق الورقة يمكننا القول : «إنها موجود» ، وبصدق البياض يمكننا القول : «إنه موجود آخر عرض الموجود الأول» . ولكن حينما نحلل صفة الوحدة نلاحظ : إن الوحدة ليست موجوداً خاصاً من بين موجودات هذا العالم ، ولا يمكننا أن نعدّها موجوداً في عرض سائر الموجودات ، ونقول : كما أنَّ هذا انسان وهذا حيوان فهو -أيضاً- وحدة .

يمكن ابصاع الفرق الاول بعبارة أخرى وهي : إن «الوحدة» ونظائرها لا تعدد من أقسام الموجود ، بل تعدد من أحكامه . يعني : لا يمكننا القول إنَّ الموجود من حيث أنه موجود له أقسام ، أحدها «الوحدة» . بل يمكن أن نقول : إن «الجسم» - أو أي موجود آخر - واحد؟

يمكن -في الحقيقة- أن نحلل هذا الفرق ونرجعه إلى فرقين :

أحدهما - أن المقولات الأولية من أقسام الموجود ، والمقولات الثانية من أحكام الموجود؛ ولذا لا يمكن أن نحمل على المقولات الثانية «إنه موجود آخر» في عرض المقولات الأولية ، التي يمكن أن ننتع كلاماً منها بـ«أنها موجود» .

الآخر - أن المقولات الأولية صور مباشرة وبلا واسطة أخذت من الأعيان الخارجية ، وليس هناك صورة ادراكية أخرى ذات دخل وواسطة

في تكوين هذه الصور لدى الذهن.

أما المقولات الثانية فتحصل لدى الذهن بواسطة صور ادراكية أخرى هي عين المقولات الأولية. وبعبارة أخرى: إن المقولات الثانية مفاهيم انتزاعية، مثل المقولات الأولية منشأ انتزاعها.

اما ما هو أسلوب هذا الانتزاع فهو أمر خارج عن دائرة بحثنا الفعلي<sup>(١)</sup>.

٢ - المقولات الأولية مسبوقة بالإحساس والتخيل . يعني: أنها كانت موجودة على مستوى الحس، ثم وجدت على مستوى الخيال، ثم لبست ثوب الكلية والعقلانية. مثلاً: المفهوم الكلي لـ«المرارة» فهو قبل أن يصبح صورة كلية كان موجوداً في الحافظة. وقبل ذلك كان موجوداً أيضاً في الحواس بصورة جزئية حسية، ثم آتى على صورة كلية بمعونة قوة التجريد والتعييم الذهنية .

أما المقولات الثانية فلم تسبق بالإحساس والتخيل والجزئية . يعني : أنها لم ترد الذهن ابتداءً بشكل جزئي وعن طريق الحس. مثلاً «الوحدة» معمقول ثان، لم تكن لها صورة خيالية ولا صورة حسية أيضاً .

٣ - المقولات الأولية ذات جانب اختصاصي ، يعني: إن لها اختصاصاً بنوع خاص أو جنس خاص ، أو مقوله خاصة على الأقل. أما المقولات الثانية فذات جانب عام ، يعني: ليس لها اختصاص بنوع خاص أو جنس خاص أو مقوله خاصة ، ولا يمكن فرز شيء أو عدة أشياء من بين سائر الأشياء واعتبارها مصداقاً لذلك المفهوم ، من هنا تُعد المقولات الثانية

---

١ - يمكن مراجعة كتاب «أسس الفلسفة وأصول المادية»، المقالة الخامسة لمن أراد الوقوف على هذا الموضوع.

من الأمور العامة. وبعبارة أخرى:

نفتقر المعقولات الأولية إلى جانب فلسي وعام، بينما تتوفر المعقولات الثانية على جانب فلسي. المعقولات الثانية وسيلة للذهن توفر له أن يجعل العالم بأسره خاصاً لفلاهيم وعناؤين متشابهة ومشتركة، رغم أن التصورات الماهوية تجعل تصور الأنواع والاجناس، كلاً منها تصوراً مستقلاً ببيان بعضها البعض.

وإذا لم تكن لدينا معقولات ثانية لم تكن لدينا مفاهيم عامة تسحب على ارجاء الوجود، وإذا لم تكن لدينا مثل هذه المفاهيم لم تتوفر على «فلسفة» بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. وإذا لم تتوفر على الأسس الأولية للفلسفة لم يكن لدينا أي علم من العلوم المختلفة<sup>(١)</sup>.

يجد الفلسفة أهمية وامتياز الذهن البشري مقابل الذهن الحيواني متجلية في القدرة على صياغة الكليات. وقالوا في تعريف الإنسان: حيوان ناطق. ومقصودهم من النطق هو: ادراك الكليات. وذهب مؤلاء اي الفلسفه إلى أن الفارق الاساس بين الإنسان والحيوان يكمن في كون الإنسان متوفراً على قدرة التجريد والتعميم وادراك الكليات. إلا أن الحقيقة هي: أن الأهمية البالغة للذهن البشري تكمن في ادراكه للمعقولات الثانية. والفارق الاساس بين الإنسان والحيوان يأتي من ناحية ادراك تلك المعقولات الثانية.

انتزاع المعقولات الثانية أعلى مستوى من التجريد والتعميم. طبعي أن الذهن يقدر على صياغة المفاهيم الكلية بواسطة قوة

١ - قدمنا ايساحاً لهذه الفكرة في هامش الجزء الثاني من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج المادي».

التعيم، إلا أنه يقدر على استنتاج قضيائيا ضرورية من هذه المفاهيم الكلية بواسطة المقولات الثانية، فيصوغ قياساً ويستنتج منه، ويأتي بعلوم، ويتتوفر على فكر وفلسفة، وبالتالي يتتوفر على فكر منطقي.

من هنا فإذا قلنا في تعريف الإنسان : «إنه حيوان ناطق فيلسوف» أو قلنا : «حيوان فيلسوف» وكان مقصودنا من إنسان حيواني هو: أنه قادر على ادراك المفاهيم الفلسفية العامة. فقد قدمنا للإنسان تعريفاً اجمع وأسلم. فالمفاهيم العامة هي التي تجعل من الفلسفة فناً خاصاً مقابل سائر العلوم، وبواسطة هذه المفاهيم تصنع القضايا والأقيسة والاستنتاجات من المقولات الأولية - التي تستخدم في العلوم - .

يتضح مما تقدم: أن المقولات الثانية سميت بهذا الإسم، لأنها جاءت في الدرجة الثانية من ناحية الادراك في الذهن البشري. يعني: تحصل المقولات الأولية للوهلة الأولى لدى الذهن، وفي الوهلة الثانية تبرز في الذهن المقولات الثانية بوصفها حالةً وصفةً للمقولات الأولية.

إذن فالمقولات الثانية - من زاوية اذهاناً - مقولات بلحاظ كونها جاءت في الدرجة الثانية. وطبعي أنه ليست هناك منافاة بين ذلك وبين كون هذه المفاهيم - من ناحية أخرى - يعني من ناحية الارتباط بعالم الخارج تحمل الدرجة الأولى ، بينما تحمل المقولات الأولية الدرجة الثانية. والحالة هنا تشير ما يقوله أصحاب نظرية «أصالة الوجود» حينما يطرحون مسألة الاصلية والاعتبارية، فيرون الوجود هو الأصيل ، والماهية أمر اعتباري .

**إصطلاح الفلاسفة في تعريف المقولات الأولية والثانية:**  
دار الحديث حتى الآن حول المقولات الأولية والثانية، والفرق

بينهما. ولابدّ لنا الآن من أن نعرف أنَّ المعقولات الثانية نفسها على نوعين:  
معقولات ثانية منطقية، ومعقولات ثانية فلسفية.

إذن؛ هناك ثلاثة أصناف من المعقولات:

معقولات أولية، معقولات ثانية منطقية، ومعقولات ثانية فلسفية.  
لتاخرِي الفلسفة بيان بصدق تعريف وتمييز كل واحد من هذه  
الأصناف الثلاثة من المعقولات. وبين هؤلاء لا يخلو من الإبهام، ولا ينجو  
من الاعتراض. وبحاجةٍ إلى ايضاح وتفصير. وقد أدرج السبزواري هذا  
البيان ضمن الآيات التالية:

إنْ كَانَ الْأَتْصَافُ كَالْعُرُوضِ فِي  
عَذْلَكَ فَالْمُقْتَلُ بِالثَّانِي صِيفٌ  
بِمَا عُرُوضَهُ بِعَذْلَنَا ارْتَسِمَ  
فِي الْعَيْنِ أَوْ فِيهِ اتْصَافَهُ رُسِمَ  
فَالْمُنْطَقِيُّ الْأَوَّلُ كَالْمُعْرَفُ  
ثَانِيَهُمَا مُصْطَلِحٌ لِلْفَسْفَى

على أساس هذا البيان تتصور نسبتان حيث يكون هناك محمول  
عارض على موضوع، وموضوع متصرف بهذا المحمول: أحدهما عروض  
محمول على موضوع، والأخرٌ متصرف موضوع بمحمول. وفي مثل هذه  
الصورة هناك أربع حالات يمكن أن تتصورها:

- 1 - أنْ يكون عروض العارض على معروضه في الخارج، ومتصرف  
ذلك المعروض بعارضه في الخارج. مثل أن نقول: « جاء زيد ». فمتصرف  
« زيد » بالجبي هنا في عالم الخارج. يعني: أنَّ « زيد » في عالم الخارج  
وبوجوده الخارجي متصرف بصفة « الجبي ». وأنَّ « الجبي » عارض لزيد في  
عالم الخارج؛ إذ أنَّ الجبي عرض حال في موضوعه، وهذا الحال  
والعروض واقع في الخارج.

كذلك هناك شيئاً حينما نقول : «زيد قائم» : القائم ، وزيد . فهل أنَّ القائم عارض لزيد أم بالعكس؟ يعني : هل أنَّ «زيد» هو الأصل ، وأنَّ القائم حصل له ، أم أنَّ القائم هو الأصل ، وأنَّ «زيد» حصل للقيام؟ من الواضح ، أنَّ القائم هو الأمر الحاصل لزيد ، إذن «القائم» عارض ، و«زيد» معروض ، وتدعى عملية حصول القيام لزيد بـ«العروض» أو «اللحوق» .  
يتحتم الآن أن نلاحظ ما هو ظرف ومحل العروض ، فهل أنَّ هذا العروض يحصل في الذهن أم في الخارج؟ والجواب أنَّ العروض هنا حصل في الخارج ، وهو أمرٌ واضح .

ولكن ما هو محل وظرف الاتصاف؟ فهل أنَّ اتصاف «زيد» بالقيام في الخارج أم في الذهن؟ والجواب : أنَّ من المقطوع به أنَّ ظرف الاتصاف - في المثال - هو الخارج . يعني أنَّ وجود زيد الخارجي متصرف بالقيام .  
٢ - أن يكون عروض العارض على معروضه في الذهن ، واتصاف ذلك المعروض بعارضه في الذهن أيضاً .  
مثل أنْ نقول : «الإنسان كلي» .

فهل أنَّ للكلية إنسان أم أنَّ للإنسان كمية؟ هل أنَّ الكلية عارض للإنسان أم أنَّ الإنسان عارض الكلية؟  
من الواضح أنَّ «الكلية» عارض للإنسان . إذن ؛ «الإنسان» معروض والكلية عارض .

نأتي الآن لنرى أين يقع ظرف العروض وظرف الاتصاف؟  
أولاً: واضح أنَّ ظرف اتصاف الإنسان بالكلية في عالم الذهن ؛ إذ أنَّ الإنسان الخارجي أمر جزئي وخاص ، وبديهي أنَّ الإنسان الخارجي لا يكون كلياً على الإطلاق ، بل الإنسان في ظرف الذهن ومن زاوية الوجود الذهني

يتصف بالكلية .

ثانياً: أنَّ ظرف عروض الكلية على الإنسان هو «الذهن» أيضاً؛ إذ أنَّ الكلية صفة تطلق على الوجود الذهني للإنسان فقط . يعني: أنها محمول، لموضوعه وجودٌ في الذهن لا في الخارج .

٣ - أن يكون عروض العارض على المعروض في الذهن، ويكون اتصاف المعروض بعارضه في الخارج .

مثلاً أن نقول : «الإنسان ممكن» أو «الإنسان واحد» . بدبيهي أنَّ المقصود هنا هو : أنَّ الإنسان في عالم الخارج متصرف بالإمكان أو الوحدة، يعني: أنَّ الهدف هو بيان حالة الإنسان الخارجي . غير أننا نعلم من جهة أخرى أنَّ الإمكان ذاته أو الوحدة ليس لها في الخارج وجود مستقل ، لكي يكون عارضاً للغير .

إذن؛ فالإمكان في نفس الوقت الذي يكون فيه صفة للإنسان في الخارج، فهو ليس عارضاً للإنسان . وهذا هو المعنى بقولنا: إنَّ ظرف الاتصال هو «الخارج» وظرف العروض هو «الذهن» .

٤ - أن يكون عروض العارض على معروضه في الخارج، واتصال المعروض بعارضه في الذهن . والقسم الرابع فرض محسن وهو أمر مستحيل وغير ممكن . تبقىُ الأقسام الثلاثة الأولى :

**القسم الأول:** معقولات أولية، والقسم الثاني : معقولات ثانية منطقية، ويدعى القسم الثالث : معقولات ثانية فلسفية<sup>(١)</sup> .

١ - تقع المعقولات الأولية عادة مورداً للبحث في العلوم البحتة، فمثلاً تتعامل في علم الفيزياء مع النور والصور والحرارة والالكترون والجديد وغيره، وكلَّ هذه تعد معقولات أولية . وعلى العكس يتناول المتنق البحث في المعقولات الثانية المنطقية وليس له علاقة على

كانت هذه خلاصة لبيان المتأخرین بقصد المعقولات الثانية، ويدو أنَّ هذا البيان - الموجود في منظومة السبزواري - ولد في اوساط المتأخرین، ومن الممكن أن يكون من مختصات الفيلسوف السبزواري. فنحن لم نعثر على هذا البيان في كلمات سائر الفلاسفة خصوصاً الكبار منهم أمثال ابن سينا، وصدر المتألهین سوی أثنا وجدنا جملة في أحد فصول الاسفار الاربعة<sup>(١)</sup> يُشم منها هذا الموضوع، ولعلَ تلك الجملة هي منشأ بيان المتأخرین.

ولكن على أية حال فالنظرية مدخلة ويرد عليها جملة إشكالات نعکف على ذكرها.

#### الإشكالات الواردة على النظرية:

١ - أول إشكال يرد على بيان السبزواري هو : أنه اتخد العارض أو المحمول مقسماً لجميع الأقسام المتقدمة. يعني : كلما عرض عارض على معروض أو حُمل محمول على موضوع حيثُ يكون هذا العارض أو

⇨ الإطلاق بالمعقولات الأولية، كما أنَّ المعقولات الثانية المنطقية لا تقع مورداً للبحث في سائر العلوم على الإطلاق. أما المعقولات الثانية الفلسفية التي هي عين المعانى العامة فهي تشکل بحاث الفلسفة. ولا يمكن أن نصنع بحثاً فلسفياً من المعقولات الأولية. فالمعقولات الأولية أمور خارجية بحثة والمعقولات الثانية المنطقية أمور ذهنية بحثة. أما المعقولات الثانية الفلسفية فهي من جهةٍ تشبه المعقولات الأولية، ومن جهةٍ أخرى تشبه المعقولات الثانية المنطقية فترتبط من ناحية بالذهن، وترتبط من ناحية أخرى بالخارج.

٢ - في الجزء الرابع ص (٦٤) من كتاب الاسفار عبارة بقصد المعرض الخارججي والمعروض الذهني تختلف عن عبارة السبزواري، وتؤيد إشكالاتنا على بيان السبزواري ولا يرد على تلك العبارة الكثير من الإشكالات

المعقول إماً أولياً أو ثانياً فلسفياً أو ثانياً منطقياً.

وأية ضرورة تدفعنا لنجعل المحمول بما هو محمول مقسماً للمعقولات الاولية والثانية؟ ثم إلى أيِّ من المعقولات ننسب الامر غير العارض والمحمول؟ وفق النظرية المتقدمة فلا هو معقول أولي ، ولا هو معقول ثانٍ . ليس هناك أيِّ من المعاني النوعية عارض على شيء . إذن؛ وفق النظرية المتقدمة لا يكون منسوباً لأيِّ من المعقولات، في حين هي من المعقولات الاولية قطعاً. إذن؛ لا ضرورة هناك لأن يكون المفهوم المعقول «عارضًا» لكي تسمى بالمعقول الأول أو المعقول الثاني، بل المفهوم المعقول -مع قطع النظر عن وقوعه محمولاً- يتصف بـ«الاول» أو «الثاني».

مثلاً «الإنسان» من حيث كونه مفهوماً هو معقول من الدرجة الأولى سواء اعتبرناه محمولاً لزید، وعمرو، وغيره، أم لم نعتبره.

٢ - الاشكال الثاني هو أنْ نتساءل: ما هو الاساس السليم للتمييز بين العروض والاتصاف ، وما هو الاساس ايضاً للتمييز بين ظرف العروض وظرف الاتصاف؟ وهل هناك في الواقع نسبتان في كل قضية بحيث يختلف ظرف احدى النسبتين عن الأخرى في بعض الأحيان؟

الامر الذي يمكن أنْ يقال هنا في مجال توجيه كلام المحققين هو: إنَّ مفad القضية الحاملة لا ينحصر في الانحدار والتطابق بين شيئاً، بل يتضمن نكتةً أخرى ، على أساسها يتمايز كلُّ من ركني القضية، فيتóżع أحدهما عنوان الموضوع، ويحمل الآخر عنوان المحمول.

مثلاً: نأخذ أحياناً كميتيين متصلتين ونطبق أحدهما على الأخرى ونقول: إنَّ هاتين الكميتيين تساوي كلُّ منها الأخرى ، دون أنْ نجعل أحدهما أصلاً والأخرى فرعاً.

لكن مفad القضية الحملية لا ينحصر في بيان انتساب واتحاد مفهومين مع بعضهما على مستوى الذات أو على مستوى الوجود. بل نجعل أحد المفهومين في القضية الحملية «موضوعاً» ونتخذه «أصلاً» والأخر نجعله محمولاً، ويكون متفرعاً على الأصل. إنَّ هذا الاتحاد بين الأصل و«الفرع» رغم كونه ليس إلا نسبة واحدة، إلا أنه - اعتباراً - نسبتان: فمن ناحية الموضوع، كونه ذا محمول. ومن ناحية المحمول، كونه ملحاً بالموضوع وعارضًا عليه. فاسم كونه ذا محمول «انتصاف»، واسم كونه ملحاً بالموضوع «عروض».

التوجيه الذي تقدم بيانه أعلاه لا يحل المشكلة ولا يرفع الإشكال في هذا المجال ، للأسباب التالية :

أولاً : لا يمكن القول بأنَّ الأصلية والفرعية يمكن اعتبارهما في سائر القضايا الحملية ، وعلى وجه الخصوص في قضايا نظير : «زيد إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق».

ثانياً : أنَّ الفرق الاعتباري - المتقدم - لا يكفي لفصل ظرف كل من العروض والانتصاف عن الآخر ، إذ الفرض هو أنَّ هناك نسبة واحدة ذات اعتبارين ، ولا يكون ظرف النسبة باعتبار «الذهن» ، وباعتبار آخر «الخارج». لذا يَدُو الأمر غريباً في القسم الثالث الذي يميّز فيه بين ظرف العروض وظرف الانتصاف . حينما نقول : «زيد ممكن الوجود» ، فهل أنَّ «زيد» الخارجي يمكن الوجود أم «زيد» الذهني؟

من الثابت أنَّ «زيد» الخارجي يمكن الوجود و«زيد» الذهني أيضاً يمكن الوجود . «زيد» الخارجي يمكن الوجود قطعاً؛ إذ لو لم يكن كذلك فلابد أن يكون ممتنع الوجود أو واجب الوجود. لكنه من الثابت أنَّ «زيد» ليس

بمتنع الوجود؛ إذ لو كان ممتنع الوجود لا يضع قدميه في عالم الوجود .  
من ناحية أخرى «زيد» ليس بواجب الوجود أيضاً؛ إذ لو كان واجب  
الوجود فلا يتصرف بصفات الممكن، وبديهي أنَّ مقصودنا من قضية «زيد  
ممكن الوجود» الوجود الخارجي لزيد.

الآن، هل أنَّ «زيد» يتتوفر على الوجود أولاً ثم تحصل له صفة  
«الإمكان» بعد ذلك ؟ إذا كان الأمر كذلك ، وكان لزيد وجود قبل اتصافه  
بصفة «الإمكان»، وأنَّ «الإمكان» حصل «لزيد» في مرتبة بعد وجوده، فهل  
أنَّ «زيد» قبل اتصافه بصفة «الإمكان» واجب أم ممكن ؟ على أساس الفرض  
المقدم، حيث قلنا إنَّ صفة «الإمكان» حصلت «لزيد» في مرتبة بعد  
وجوده، لابدَّ وأنْ يكون «زيد» واجب الوجود؛ إذ يستحيل أنْ تعرض صفة  
الإمكان على شيء له وجود، حيث إنَّ «الإمكان» ذاتاً متقدم على  
«الوجود»، فالشيء يكون ممكناً في المرتبة الأولى ثم يصير موجوداً .

إذن؛ خلافاً لقضية «زيد قائم» - حيث يكون وجود زيد مقدماً على  
القيام - يكون تقدم زيد غير ممكن التصور في مثل : «زيد ممكن الوجود» .  
على هذا الأساس لا يمكن أن يكون «الإمكان» عارضاً على زيد في  
الخارج .

نقف الآن أمام لغز، فمن جهة نلاحظ أنَّ المتصف بصفة الإمكان هو  
«زيد» في الخارج . فكيف يكون ما لا وجود له في الخارج صفة للاشياء في  
الخارج ؟ !

الجواب: إذا كانت هناك صفة في الخارج ليس لها وجود مستقل عن  
مواضفها ، ففي مثل هذه الصورة يمكن القول: إنَّ الموصوف متصف في  
الخارج بتلك الصفة ، إلَّا أنه لا يقع معروضاً لها .

وعلة ذلك إما أن تكون جرأة اعتبارية تلك الصفة ، أو لأنَّ الصفة والموصوف مختلفين مفهوماً في الخارج لكنهما متolidين ذاتاً .  
من هنا فليس للصفة وجود مستقل عن الموصوف ذاته ، بل توجد بوجود الموصوف .

صفة الإمكـان في مثال «زيد ممكـن الوجود» أمر اعتباري وانتزاعي ، وليس أمراً حقيقـياً ، إذ لو كانت أمراً حقيقـياً له وجود مستقل عن وجود «زيد» فـاماً أن يكون عارضاً على «زيد» أو معروضاً له .

المعنى من كونه انتزاعياً هو : أنَّ هذا الامر المتزعـع وذلك المتزعـع منه ليس لهما واقعـان ، بل لهما واقعـ واحد ، غـاية ما في الامر أنَّ ذهـتنا يتـزعـع من هذا الواقعـ مفهـومـين مستقلـين . تـاتـي هذه المفاهـيمـ المتـزعـعة أحيـاناً عـلـى صـورـة بـحـيثـ يـكـونـ أحـدـهـماـ حـقـيقـياًـ ، وـالـآخـرـ اـعـتـبـارـياًـ ، وـتـاتـيـ أـحـيـاناًـ عـلـى صـورـةـ الـكـثـرـةـ المـفـهـومـيـ ، بـعـنىـ أـنـ ذـهـنـتـاـ يـتـزعـعـ صـفـاتـ مـخـتـلـفـاتـ باـعـتـبـارـاتـ مـخـتـلـفـةـ . مـثـلاًـ : نـحـنـ نـعـرـفـ صـفـاتـ مـتـعـدـدـةـ كـالـعـلـمـ وـالـقـدـرـةـ وـالـحـيـاـةـ ...ـ الخـ ، وـنـسـبـهاـ إـلـىـ اللـهـ تـعـالـىـ ، غـيرـ أـنـ جـمـيعـ هـذـهـ الصـفـاتـ تـرـجـعـ إـلـىـ وـاقـعـ وـاحـدـ .

الـحـيـاـةـ وـالـعـلـمـ وـالـقـدـرـةـ بـالـنـسـبـةـ لـنـاـ صـفـاتـ تـعـرـضـ عـلـىـ ذـوـاتـاـ ، أـمـاـ عـلـمـ اللـهـ تـعـالـىـ وـقـدـرـتـهـ فـهـمـاـ عـيـنـ ذـاـتـهـ ، وـهـنـاـ لـاـ وـجـودـ لـعـرـوـضـ فـيـ المـقـامـ<sup>(١)</sup> .

إـذـنـ ؛ السـرـ الرـئـيـسـ فـيـ قـوـلـنـاـ : إـنـ ظـرفـ «ـالـعـرـوـضـ»ـ هـوـ الـذـهـنـ ، وـظـرفـ «ـالـاتـصـافـ»ـ هـوـ الـخـارـجـ هـوـ : أـنـ لـيـسـ هـنـاكـ فـيـ الـوـاقـعـ عـرـوـضـ ، بـعـنىـ : أـنـ حـقـيقـةـ الـاـمـرـ هـيـ : لـيـسـ هـنـاكـ شـيـءـ لـحـقـ شـيـئـاًـ آخـرـ ، لـكـيـ نـقـولـ ما هـوـ ظـرفـ العـرـوـضـ ، وـأـيـنـ هـوـ ظـرفـ الـاتـصـافـ ؟ـ هـلـ هـوـ الـخـارـجـ أـمـ الـذـهـنـ ؟

---

١ - عـلـمـنـاـ بـذـوـاتـنـاـ عـلـىـ هـذـاـ النـسـقـ اـيـضاًـ ، بـعـنىـ نـفـسـ وـعـيـنـاـ بـذـوـاتـنـاـ هـوـ عـيـنـ ذـوـاتـاـ ، لـاـ اـنـذـاتـ عـرـضـ عـلـيـهـ الـعـلـمـ بـذـانـتـهاـ .

إذن؛ حينما نقول: إنَّ ظرف عروض «الإمكان» على زيد هو «الذهن»، لكنَّ ظرف اتصاف زيد بالإمكان هو الخارج، لا يعني بذلك أنَّ «الإمكان» عارض «زيد» في الذهن كما هو الحال بالنسبة للكلية حيث تعرّض على الإنسان في الذهن؛ إذ الكلية نفسها صفة ذهنية للإنسان، أمّا «الإمكان» فليس صفة ذهنية لزيد. إذن؛ المقصود بـ«العروض» هنا مجرد حمل مفهومين متباينين على بعضهما فحسب.

إذن؛ ففي مثال «زيد ممكِّن الوجود» فالمحمول «الإمكان» لم يعرض على الموضوع «زيد». صحيح أنَّ المحمول حُمل على الموضوع كما هو الحال في سائر القضايا الحتمية، لكنَّ المحمول هنا ليس له وجود مستقل عن موضوعه.

وحيث إنَّ المحمول ليس له وجود مستقل عن موضوعه لا في الذهن ولا في الخارج فهو لم يعرض على الموضوع<sup>(١)</sup>.

إذن؛ فاصطلاح الفلسفة هنا على حمل محمول على موضوع بـ«العروض» مسامحة في التعبير، وكان الأفضل أن يقال كما يلي :

إنَّ المحمول إما أن يكون عارضاً على الموضوع، وإما أن لا يكون عارضاً (من جهة فقدانه لوجود مستقل عن الموضوع). فإذا كان عارضاً على الموضوع فإما أن يكون ظرف العروض والاتصال هو «الخارج»، وإما أن يكون «الذهن». إذا كان ظرف العروض والاتصال هو «الخارج» كان المحمول من المعقولات الأولية . وإذا كان ظرف العروض والاتصال

---

١ - حتى في حال كون ظرف كلٍّ من العروض والاتصال هو «الخارج» مثل: «زيد قائم» ليس هناك عروض بمعنى عروض شيء على شيء، ونحن في المثال حكمتنا باتحاد القيام مع زيد فحسب.

«الذهن» كان المحمول من المعقولات الثانية المنطقية. أما إذا لم يكن للمحمول وجود مستقل عن الموضوع في الذهن وفي الخارج فالمحمول هنا يُعدُّ من المعقولات الثانية الفلسفية.

ثالثاً: ما يقال في القسم الثالث «المعقولات الثانية الفلسفية» من أن ظرف «العروض» هو الذهن، وظرف «الاتصاف» الخارج ليس ب صحيح؛ إذ أنَّ ما يتتصف الموضوع به في الخارج هو مصداق المحمول، وما يلحق الموضوع في الذهن هو مفهوم المحمول.

مضافاً إلى ذلك أنَّ كلمة «العروض» هنا أُستخدمت بمعنىين مختلفين فهناك حينما يقال: إنَّ ظرف العروض وظرف الاتصاف هو «الخارج» فُقصد من العروض الحلول الوجردي (العروض في اصطلاح باب المقولات). وهناك حينما يقال: إنَّ ظرف العروض «الذهن»، وظرف الاتصاف «الخارج» فُقصد من العروض حمل شيءٍ خارج عن الذات.

رابعاً: ما قيل في القسم الثاني «المعقولات الثانية المنطقية» من أنَّ كلاً من ظرف الاتصاف والعروض هو «الذهن» لا يخلو من الاشكال؛ إذ حينما يقال في القسم الأول «المعقولات الأولى» إنَّ كلاً من ظرف العروض والاتصاف هو «الخارج» فُقصد بذلك: أنَّ الموضوع في الخارج يتتصف بالمحمول، والمحمول يعرض على الموضوع في الخارج أيضاً وبصحيحة ضمية له، بحيث إنَّ وجودي الموضوع والمحمول رغم اتحادهما إلا أنهما من جهة أخرى متباينان أيضاً. وما هو بازاء المحمول بالذات مرتبة خاصة من الوجود تضاف إلى أصل وجود الموضوع.

ناتي الآن لنقول: إذا كان المقصود من العروض والاتصاف في القسم الثاني «المعقولات الثانية المنطقية»، التي قيل فيها: إنَّ كلاً من ظرف

العروض وظرف الاتصال هو «الذهن» عين المعنى المتقدم في المعقولات الأولية يلزم ذلك أنَّ المحمول في الذهن يكون ضميمة للموضوع نظير انضمام كل حال بمحله. ورغم عدم وجود مانع رئيس في توفر حقيقة نفسية على عارض نفسي، غير أنه لا معنى لانضمام وجود غير ذهني إلى مفهوم ذهني من حيث كونه ذهنياً. ومن الواضح أنَّ أيّاً من عوارض الوجود الذهني ليس أمراً خارجياً.

مضافاً إلى ذلك أنَّ بعض الأمثلة التي تضرب للقسم الثاني، نظير: الكلية والتوعية بالنسبة للإنسان، ليست حقيقة نفسية تقسم إلى وجود الإنسان الذهني. بل كلية الإنسان تعني: الإطلاق وعدم تقييد مفهوم الإنسان بأيِّ أمرٍ آخر. وليس صحيحاً أن يعبر أحياناً عن الإطلاق بالإرسال ويوخذ الإطلاق بعنوان مفهوم وجودي (كما ثبّتنا ذلك في محله).

ويمكن القول - في الواقع - إنَّ المعقولات الثانية المنطقية اشبه بالمعقولات الثانية الفلسفية منها بالمعقولات الأولية. يعني: اتصاف موضوع في الذهن بالمعقولات الثانية المنطقية أكثر شبهاً باتصاف موضوع بالمعقولات الثانية الفلسفية نظير «الإمكان» و«الشيئية» منها بشبهه لاتصال موضوع بالمعقولات الأولية .

الآن ومع أخذ الملاحظات المتقدمة بعين الاعتبار هناك توجيه سليم إلى حد ما لهذه النظرية ولهذا التعريف والتصنيف للمعقولات وهو أنْ نقول: إنَّ المقصود من «العروض» هو «الوجود المحمولي» و«الوجود النفسي»، وإنَّ المقصود من «الاتصال» هو «الوجود الابط».

يعني: حينما يقال إنَّ كلاً من ظرف العروض وظرف الاتصال هو «الخارج» يُراد أنَّ ظرف «الوجود النفسي» وظرف «الوجود الابط» معاً هو

«الخارج». وحينما يقال إنَّ كلاً من ظرف العروض وظرف الاتصال هو «الذهن». يُراد أنَّ ظرف «الوجود النفسي» وظرف «الوجود الراهن» معاً هو «الذهن». وحينما يقال: إنَّ ظرف العروض «الذهن»، وظرف الاتصال «الخارج» يُراد أنَّ ظرف «الوجود النفسي» الذهن، وإنَّ ظرف «الوجود الراهن» الخارج<sup>(١)</sup>.

كان التوجيه المتقدم توجيهاً سليماً إلى حد ما ، غير أنه من الواضح أنَّ هذا التوجيه لا يخلو من الأشكال ، إذ على أساس هذا التوجيه يأتي :  
أولاً: لا ندرى ما هي المناسبة لتسمية الوجود الراهن بالاتصال ،  
وتسمية الوجود النفسي والمحمول بالعروض .

ثانياً: مع قبول التوجيه المتقدم يبقى أشكال النظرية قائمةً ولا تخل مشكلة تعريف وتقسيم المقولات التي تقدم ذكرها؛ إذ بالرغم من كون بعض الأمور (مثل ذات الواجب) ليس لها وجود نفسي في الذهن ، وينحصر وجودها النفسي بالخارج ، إلا أنَّ سائر الأمور (نطير نفس الأمثلة التي ضربوها للقسم الأول) لها وجود نفسي في الخارج ، كما لها وجود نفسي في الذهن أيضاً ، وبالتعبير المصطلح إنَّ ظرف عروضها الذهن والخارج معاً .

إذن ، يكون التقسيم - في الحقيقة - رباعياً؛ إذ يضاف قسم رابع وهو:  
أنَّ يكون ظرف العروض الذهن والخارج أيضاً .

ثالثاً: هناك مفاهيم مثل الأبوة والبنوة تذكر ضمن الأمثلة التي تضرب

---

١- تدرس مسألة طريقة وجود المقولات الثانية الفلسفية في الكتب الفلسفية المفصلة أيضاً ، والبعض من الفلاسفة كـ«صدر المتألهين» يعتقد أنَّ لهذه المعانى وجوداً رابطاً في الخارج ، ولكن ليس لها وجود نفسي .

للقسم الثالث، وتعد هذه المعانٰي الإضافية من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية<sup>(١)</sup>.

بينما تكون هذه الأمثلة وفقاً للتعریف الذي قدمناه للمعقولات الثانية الفلسفية من المعقولات الأولية.

ولو افترضنا أننا قبلنا التوجيه المتقدم، وقلنا: إن المقصود من الاتصال هو «الوجود الرابط» والمقصود من العروض «الوجود النفسي» تبقى «الأبوبة» و«البنوة» من المعقولات الأولية، وليس من المعقولات الثانية؛ إذ أن كلاً منها ماهية مستقلة يمكن أن تكون موجودة أو معدومة، وكما نعلم فمقولة الإضافة - باتفاق الجميع - من المعقولات التسعة العرضية.

بعد ذكر الإشكالات الواردة على نظرية الفلسفه يتحتم علينا الآن أن نذكر ملاحظتين:

أحدهما: في بيان ملأك المعقولات الثانية المنطقية، والفرق بينها وبين المعقولات الثانية الفلسفية.

الآخر: بيان العلاقة بين المعقولات الأولية والثانية المنطقية والفلسفية وبين القضايا الخارجية والذهبية والحقيقة.

الملاحظة الأولى: ينبغي القول هنا إن تعریف المقول الأولي عين ما بيته من قبل ، سواءً كان مصداقه حقيقة خارجية ، مثل : الإنسان والحيوان والشجر أم كان مصداقه حقيقة نفسية كاللذة وال الألم والمحبة والكرامة .

اما المعقولات الثانية الفلسفية فهي عبارة عن صفة وحكم لوجود خارجي بما هو خارجي ، وهو ليس موجوداً خاصاً من الموجودات ، مثل :

١- راجع «الاسفار الاربعة»، الجزء الثاني، ص ٦٤.

الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع، وغيره. أما المقولات الثانية المنطقية فهي مثل المقول الثاني الفلسفى في كونه ليس صورة موجود خاص من الموجودات الخارجية أو النفسية لهذا العالم، بل صفة خاصة من صفات الموجودات، ولكن صفة وجود ذهنى بما هو ذهنى.

إذن، تشتراك المقولات الثانية المنطقية مع الفلسفية في أنها ليست صوراً وماهيات لموجودات خاصة، ويدركها الذهن بوصفها حالة للماهيات.

ويفترقا في كون المقولات الفلسفية حالة الماهيات بما هي خارجية، أما المنطقية فهي حالة الماهيات بما هي ذهنية.

من هنا يمكن الخدش بأن المقولات الفلسفية ينبغي أن تخصّص بما سوى المقولات المنطقية. يعني: وفق مسلكنا لا يمكننا أن نعرف المقولات الفلسفية تعريفاً جاماً يشمل المقولات الثانية المنطقية أيضاً - كما هو الحال بالنسبة للآخرين وفق مسلكهم - إلا أن نجعل التعريف كالتالي: ما ليس بمعقول أولي فهو معقول ثان فلسفى. وفي مثل هذا التعريف ما لا يخفى من الأشكال.

لاحظنا أنَّ ما عدا المقولات الأولية يشكل صنفين متباينين، صنفٌ يمثل حالات موجودات خارجية بما هي خارجية، وصنف آخر يمثل حالات موجودات ذهنية بما هي ذهنية، وبعد هذه الملاحظة لا سبيل لنا سوى إعطاء تعريف مستقل لكلِّ من الصنفين وأفضل الاصطلاحات التي تميزهما هو اصطلاح الفلسفى والمنطقى كما لا يخفى.

ويبدو أنَّ المتقدمين أيضاً حينما أطلقوا أحياناً على المعاني المنطقية

«معقول ثانٍ» واطلقوا على المعاني الفلسفية أحياناً أخرى «معقول ثانٍ» لم يكن لديهم اصطلاحاً متبادران، يقف المعقول الأولي مقابل كل من المعنيين. بل إنَّ هؤلاء رغم أنهم لم يفصلوا البحث لكنهم يدركون وجه الشبه والاشتراك بين هذين الصنفين وهو أنَّ كلاً من صنفي المقولات ليس من سُنْخ الماهيات الصور الأولية، بل إنها أحكام للصور الأولية، رغم كونها تفاوت فيما بينها. وليس واضحًا لدينا أنَّ قدماء الفلاسفة اطلقوا المعقول الثاني على معنى أعم من المقولات الثانية المنطقية<sup>(١)</sup>.

اللاحظة الثانية : أنَّ السبزواري لم يشر إلى أنَّ القضايا التي تتالف من المقولات الثانية المنطقية هي عبارة عن «القضايا الذهنية» ، وأنَّ القضايا التي تتالف من المقولات الثانية الفلسفية هي «القضايا الحقيقة» ولم يحصر «القضايا الذهنية» بالمقولات الثانية المنطقية، كما لم يشر إلى عدم انحصار «القضايا الحقيقة» بالمقولات الثانية الفلسفية.

غير أنَّ الحق هو أنَّ المقولات الثانية المنطقية تنحصر في القضايا الذهنية، كما تنحصر القضايا الذهنية أيضًا بالمقولات الثانية المنطقية.  
أما القضايا الخارجية والحقيقة فيمكن أن تكون من المقولات الأولية  
كما يمكن أن تكون من المقولات الثانية الفلسفية.

---

١- تبني الاشارة هنا إلى :

قلنا في سياق تعبرنا إنَّ المعقول الثاني ليس له وجود خاص وتعيين خاص بنفسه، ولكن لم نقل إنَّ المعقول الثاني لا وجود له أصلًا. ومن الواضح أنَّ هذا الكلام على أساس نظرية اصالة الوجود، حيث نقول مثلاً: إنَّ «الوجود» و «الوجوب» و «الوحدة» ليس لها تعيين وجود خاص مقابل سائر الموجودات، لكن فيلسوفاً يؤمن باصالة الماهية يمكنه القول: إنَّ المعقول الثاني هو ما كان من أحكام الوجودات «الماهيات» لكنه ذاته ليس له واقع وما بازاه على الإطلاق.

**«الشيشية» و«الإمكان»، مقولات ثانية فلسفية:**

**فِيَلْ شِيشِيَّةٌ أَوْ إِمْكَانٌ مَعْقُولٌ ثَانِيَّةٌ جَاءَ بِمَعْنَىٰ ثَانِيٍّ**

يُشير السبزواري هنا إلى إشكال سُجل على الخواجة نصير الدين الطوسي. حيث إنَّ الطوسي، حينما تعرض لفهم «الشيشية» و«الإمكان» عدَّهما من المقولات الثانية. لكن هناك بعض الفلاسفة ممن لم يعْتَدْ تقسيم المقولات الثانية إلى «فلسفية ومنطقية» وكانوا يرون المقولات الثانية منحصرة في المنطقية فقط. من هنا قالوا: إنَّ الشيشية والإمكان ليستا من المقولات الثانية؛ إذ لو كانتا كذلك لزم أن يكونا من المسائل المنطقية.

يأتي السبزواري هنا ليجيب على إشكال أولئك فيقول: إنَّ للمقول الثاني اصطلاحين: المقول الثاني باصطلاح المنطقين، والمقول الثاني باصطلاح الفلسفة. والذي أراده «نصير الدين الطوسي» في قوله «إنَّ الإمكان والشيشية من المقولات الثانية» هو أنها مقولات ثانية فلسفية، لا أنها مقولات ثانية منطقية.

إذن؛ فما أفاده أولئك من كون «الشيشية» و«الإمكان» ليسا من المقولات الثانية المنطقية تشخيص سليم، ولكن ينبغي عليهم أن يعرفوا من جهة أخرى أنَّ أمثل هذه المفاهيم ليست من المقولات الأولى أيضاً. فلو أخذنا «الشيشية» مثلاً، حينما تنظر إلى كتاب على الطاولة، وتشير له قائلاً: «هذا شيء»، فهنا حملت على الكتاب مفهوماً بعنوان «الشيشية». فإذا كانت «الشيشية» مقولاً أولياً يتحتم أن يكون «عروض» الشيشية على الكتاب، و«الاتصال» الكتاب بالشيشية في الخارج (كما هو الحال في قولنا «زيد قائم» حيث نحمل القيام على زيد). وحيث إنَّ العروض يجب أن يكون في

الخارج يلزم حيئنـا أن يكون هناك «وجودـان» في الخارج، أحدهما وجود الكتاب، والآخر وجود الشـيـة.

إذا كان الأمر كذلك نقول الآن: هل أن الكتاب نفسه قبل اتصافـه بـ«الشيـة» شيء أم لا؟ فإذا قلنا إنه ليس بشـيء يلزم أن لا تكون الشـيـة من الأمور العامة. في حين لا يمكن أن نعـثر على موجود ليس بشـيء، ويستحيل أن يكون الكتاب «لا شيء». وإذا قلنا إنه «شيـء» ولكن الشـيـة عرضـت عليهـ، نـقل الكلام حـيئـنا ونـقول: هل أنه شيء قبل أن تـعرضـ عليهـ الشـيـة أم لا؟ فإذا قلنا: نـعمـ كانت لهـ شـيـةـ بـعـنـىـ أنـ الشـيـةـ عـرـضـتـ عـلـيـهـ، فـنـقـلـ الـكـلامـ أـيـضاـ إـلـىـ هـذـهـ الشـيـةـ الثـالـثـةـ، وهـكـذاـ إـلـىـ ماـ لـاـ نـهاـيـةـ.

إذـنـ، فـهـذـاـ الفـرـضـ أـيـضاـ يـتـهـيـ إـلـىـ التـسـلـسلـ، ويـلـزـمـ أنـ يـكـونـ شـيـءـ وـاحـدـ مـتـوفـرـأـ عـلـىـ مـاـ لـاـ نـهاـيـةـ مـنـ الشـيـةـ، وـلـاـ نـصـلـ بـالـتـيـجـةـ إـلـىـ مـحـصـلـةـ. وـنـفـسـ هـذـاـ الـكـلامـ يـمـكـنـ قـوـلـهـ بـصـدـدـ «الـإـمـكـانـ»ـ أـيـضاـ.

إـذـنـ فـمـفـاهـيمـ نـظـيرـ «الـشـيـةـ»ـ وـ«الـإـمـكـانـ»ـ لـيـسـ مـنـ قـبـيلـ الـمـعـقـولـاتـ الـثـانـيـةـ الـمـنـطـقـيـةـ وـلـيـسـ مـنـ قـبـيلـ الـمـعـقـولـاتـ الـأـوـلـيـةـ، لـذـاـ فـهـيـ تـنـتـهيـ إـلـىـ صـنـفـ آـخـرـ مـنـ الـمـعـقـولـاتـ، وـالـتـيـ نـسـمـيـهـ «الـمـعـقـولـاتـ الـثـانـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ»ـ.

## إنقسام الوجود إلى مطلق ومقيد

إن الوجود من مفهوم العقْم خلأً من أطلاعه وتنبيهه

الشرح: المعنى أعلاه هو: أن كلاً من الوجود والعدم ينقسم إلى قسمين: مطلق، مقيد. إذن، هناك تقسيمان، يحصل منها اربعة أقسام: الوجود المطلق، الوجود المقيد، العدم المطلق، العدم المقيد.

قيل في تعريف الوجود المطلق: «الوجود المطلق وجود يقع محمولاً في القضايا البسيطة»، وقيل في تعريف الوجود المقيد: «الوجود المقيد وجود يقع محمولاً في القضايا المركبة».

وقيل في تعريف العدم المطلق: «العدم المطلق عبارة عن رفع الوجود المطلق». وقيل في تعريف العدم المقيد: «العدم المقيد عبارة عن رفع الوجود المقيد».

بغية إيضاح الفكرة - أعلاه - بشكلٍ أكبر ينبغي ذكر عدة مقدمات:

المقدمة الأولى:

صنف المنطقيون القضايا الحملية - من زاوية - إلى صنفين من القضايا:  
بسطة ومركبة.

القضية البسيطة قضية موضوعها أحد المفاهيم والماهيات، ومحمولها «الوجود»، نظير قولنا: «الإنسان موجود» ، و«العدد موجود»، وأمثال ذلك<sup>(١)</sup>. في مثل هذه القضايا تكون في صدد بيان وجود وعدم الأشياء فحسب، ونبتغي أن نفهم أو أن نُفهم أن الشيء «س» موجود أو معدوم.

القضية المركبة قضية تأخذ معنىًّا مفهوماً مفترض الوجود، وتجعله موضوعاً، ثم تحكم بثبوت صفة له، أو تحكم بنفي صفة عنه، نظير قولنا: الإنسان كاتب<sup>(٢)</sup>، حيث أخذ الإنسان في هذه القضية مفترض الوجود، وببحثنا بصدده صفة من صفاتاته، ثم حكمنا بانّ هذه الحقيقة الموجودة - التي تسمى الإنسان - لها صفة الكتابة، أو أن صفة الكتابة متفقة عنها.

بديهي أن هذين الصفتين من القضايا يغایر كلّ منها الآخر، ونحن نعرف أننا نكون أحياناً بصدده إدراك أو بيان وجود عدم الأشياء، وأحياناً لا ننظر إلى وجود الأشياء، بل نأخذ وجودها مصادرة ونعتبره افتراضاً محققاً، ونكون في صدد بيان صفة من صفاتها. الباحثون في «العلوم»<sup>(٣)</sup> يأخذون عادةً حقيقة من الحقائق مفترضة الوجود، ويبحثون عن أحکامها وأطوارها. مثلاً: لا يتناول البحث في علم الهندسة وجود «الكم المتصل»، أو عدمه. بل يؤخذ وجوده مصادرةً، ويدور البحث عن أحکامه وأطواره، كما هو الحال في علم الحساب بالنسبة إلى «العدد»، وعلم الطب بالنسبة إلى «بدن الإنسان»، وعلم الحيوان بالنسبة إلى «الحيوانات» وسائر العلوم الأخرى بالنسبة إلى موضوعاتها. والفلسفة عادةً تتناول بالبحث وجود

١ - ونظير قولنا: «العنقاء ليست بموجودة».

٢ - نظير قولنا : «الحجر ليس بكاتب».

٣ - أستخدم مصطلح «العلم» هنا مقابل الفلسفة.

الأشياء وعدمهما.

على أية حال فهذا الصنفان من القضية لهما وجودهما، وباعتقاد المخاطقة يتميز هذان الصنفان عن بعضهما من زاوية البساطة والتركيب -حسب ما جاء في المقطع مفصلاً-. تدعى القضايا البسيطة أحياناً «الهلبيات البسيطة»، أو «مفاد كان التامة» في القضايا الموجبة و«مفاد ليس التامة» في القضايا السالبة أيضاً<sup>(١)</sup>.

المقدمة الثانية :

صنفوا القضايا - من زاوية أخرى - في علم المنطق كما تعلمون إلى صنفين: سالبة ومحضة . لكن هناك خلافاً بين قدماء الفلاسفة ومن تأخر عنهم حتى القرن الحادى عشر الهجرى حول مفاد القضية السالبة ، وقد أوضح هذا الخلاف في الدراسات المفصلة .

والذي ينسجم مع التحقيق، وهو مختار القدامى من فلاسفة الإسلام وبعض المتأخرین منهم هو : أن القضية السالبة ليس لها مفاد سوى رفع النسبة الإيجابية . إذن مفاد القضية السالبة البسيطة ليس سوى رفع مفاد القضية الموجة البسيطة ، ومفاد القضية السالبة المركبة ليس سوى رفع مفاد القضية الموجة المركبة .

المقدمة الثالثة:

حينما نلاحظ مفad القضايا البسيطة نجد أن المحمول فيها هو الوجود

- وعلى هذا النسق تدعى القضايا المركبة «الهيئات المركبة» أو «مفاد كان الناقصة» في القضايا الموجبة، و«مفاد ليس الناقصة» في القضايا المسالمة.

المطلق، نظير قولنا: «الإنسان موجود»، وحينما نلاحظ مفad القضايا المركبة نجد أنَّ الحمول فيها هو الوجود المقيد، نظير قولنا: «الإنسان كاتب»، فكاننا قلنا: «الإنسان موجود كاتب».

إذن، هناك فرق بين أن نقول: «الإنسان موجود»، وبين أن نقول: «الإنسان موجود كاتب»، ففي كلا المثالين جعلنا «الوجود» محمولاً، إلا أننا نجعل الوجود المطلق محمولاً في مثال، وجعلنا الوجود المقيد محمولاً في مثال آخر، رغم أنه يمكن القول - من زاوية أخرى - إنَّ الحمول - من حيث الأساس - ليس هو «الوجود» في المثال الثاني، بل الحمول هو «الكاتب»، وما الوجود إلا «رابط» بحث. وتفصيل البحث في هذا المجال موكول إلى محله.

يتضح - بعد ذكر المقدمات أعلاه - ما قيل في تعريف الوجود المطلق والوجود المقيد والعدم المطلق والعدم المقيد. ومن الواضح أيضاً أنَّ تصنيف العدم إلى مطلق ومقيد يصنف فيه مسامحة، إذ لا ينقسم العدم - في الواقع - ونفس الأمر - إلى قسمين: مطلق ومقيد، يعني: ليس لدينا في الواقع عدم مطلق وعدم مقيد. بل الذي لدينا هو عدم الوجود المطلق، وعدم الوجود المقيد. وجلِّيَ أنَّ هناك فرقاً بين عدم هو نفسه عدم مطلق، وبين عدم أمر هو مطلق، كما أنَّ هناك فرقاً بين عدم هو مقيد، وبين عدم شيء مقيد. وبيدو أنَّ الخلط نشا من أولئك الذين يذهبون مذهبآً مغايراً لما اختبرناه في المقدمة الثانية.

## التساوي بين الوجود والثبوت والشبيهة

ما نَيْسَ مُؤْجُوداً يَكُونُ نَيْسَا  
فَد سَاوِقُ الشَّيْءِ لَنَيْسَنَا الْأَيْسَنَا  
وَجَعَلَ الْمُعَتَزِّلِي التَّبُوتَ عَمَّ  
مِنَ الْمُوْجُودِ وَمِنَ النَّفِيِّ الْعَدَمِ  
فِي النَّفِيِّ وَالثَّبُوتِ يَنْفِي وَسَطَا  
وَقُولُهُمْ بِالحَالِ كَانَ شَطَطا  
نَفِيٌّ ثَبُوتٌ مَعْهُمَا مَرَادَةٌ وَشَبَهَاتٌ خَصْنَبَنَا مُرَبِّفَةٌ

الشرح : يذكر هنا بعض احكام العدم والمدعوم .

لا شك أن العدم ليس له عينية واقعية ، يعني : لا شك في أنه لا يُعثر على مصداق واقعي واحد للعدم في أي ظرف من ظروف الواقع ، وفي أي وعاء من أوعيته . ووفق ما مر في بحث اصالة الوجود ، لا يُعثر على مصداق واقعي لاي شيء سوى الوجود ، وعلى هذا الاساس ليس للعدم حساب في اي سجل من سجلات الواقع .

ولكن مما لا شك فيه ، أن للعدم مفهوماً في اذهاننا ، يغاير مفهوم الوجود ، ويغاير مفاهيم الماهيات أيضاً . وكما أن مفهوم الوجود زائد على الماهيات ، كذلك مفهوم العدم . وكل من مفهوم الوجود والعدم يغاير الآخر بالضرورة . ويصوغ الذهن نسباً يكون «العدم» أو «المدعوم» موضوعاً أو

محمولاً لهذه القضايا. ولا يمكن القول: إنَّ القضايا التي يكون فيها لمفهوم «العدم» أو «المعدوم» دخل أقل من القضايا التي يكون فيها لمفهوم «الوجود» أو «الموجود» دخل.

إذن، فتصوراتنا وأفكارنا الذهنية كما لابتها سلسلة من الماهيات لابها مفهوم «العدم» و«المعدوم» أيضاً. إذن «العدم» و«المعدوم» - كسائر الماهيات - رغم أنه لا حساب لهما في سجل الواقع ونفس الامر، إلا أنَّ لهما حساباً مهماً في سجل صياغة التصورات في أذهاننا. وقد قلنا في هوامش «أصول الفلسفة وأسس الواقعية»: مالم نتعرف بشكل كامل على الذهن وأسلوبه في صياغة الأفكار لا يمكننا أن نتوفر على فلسفة بالمعنى الواقعي.

وبعبارة أخرى: إنَّ العدم والمعدوم ليس لهما دور في مرحلة الواقع، إلا أنهما من الأساسes الضرورية للمعرفة. فكما أنَّ المعرفة لا تيسر دون تصور الوجود، والكلية، والجزئية، وسائل المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية، كذلك لا تيسر المعرفة دون تصور العدم والمعدوم.

بعد أنْ أشرنا لأهمية، ودور «العدم» و«المعدوم» في أسلوب صياغة التصورات الذهنية، نعكف على دراسة المسائل المتعلقة بالعدم والمعدوم.

### المسألة الأولى:

إحدى المسائل المتعلقة بالعدم والمعدوم هي: إنَّ العدم لا ينقسم إلى ثابت ومنفي. وبعبارة أخرى: إنَّ كل شيء معدوم سواء أكان ممكناً أم ممتنعاً فهو «منفي محض»، فكما أنَّ الوجود غير صادق عليه، فالثبوت غير صادق عليه أيضاً. وبتعبير آخر: إنَّ زيادة الماهية على الوجود ومتغيرتها له أمر

ينحصر في عالم الذهن فقط، أما في عالم الخارج فهناك مساواة وعينية بين الوجود والماهية، ولا تفك الماهية عن الوجود في هذا العالم. إذن ، فالقول (بأن الماهية «منفكة عن الوجود» لها عينية وثبوت وتقرّر ، وتترتب عليها أحكام) قولٌ ليس بسليمٍ<sup>(١)</sup>.

إلا أن بعض علماء الكلام المعتزلة - بحكم مواجهتهم لبعض الاشكالات - وقعوا في مأزق، فقالوا: بأنَّ هناك فرقاً بين الوجود والثبت وبين العدم والنفي. من هنا ذهبوا إلى أن المعدومات على قسمين: معدومات لها نوع ثبوت وتقرّر في عين معدوميتها، ومعدومات ليس لها أيُّ لون من الثبوت والتقرّر ، وباعتقاد هؤلاء أن المكنات المعدومة من القسم الأول ، والمنتزعات من القسم الثاني .

يقول المتكلمون حينما نقول: «إنَّ شيئاً ما غير موجود» تحصل لدينا

صورتان:

- ١ - هناك شيء غير موجود.
- ٢ - ليس هناك شيء موجود.

من هنا ذهبوا إلى وجود فرق بين قولنا: «زيد موجود» أو «زيد ثابت» كما أنَّ هناك فرقاً بين قولنا: «زيد معدوم» أو «زيد منفي». «الثبت» لا يرادف «الوجود» بل الثبوت أعم من الوجود، والثابت أعم من الموجود. يعني: أنَّ الأشياء الثابتة إما أن تكون موجودة أو معدومة. مثلاً «زيد» الذي هو الآن يتخطى في الشارع موجود وثابت ، وليس بمنفي ولا بمعدوم.

١ - تقف مقابل هذه النظرية التي تقول: «بأنَّ الماهية منفكة عن الوجود لها ثبوت وتقرّر» ، نظرية أخرى تُنسب إلى المتكلمين أيضاً مفادها: أنَّ الماهية والوجود لهما عينية ووحدة حتى على مستوى الذهن أيضاً .

اما شريك «الباري» الذي هو امر محال فهو منفي ومعدوم ايضاً ، ليس هو ثابت ولا موجود. اما «الإنسان ذو الراسين» الذي هو امر ممكن وغير محال ، فهو معدوم ولكنه ليس منفي.

على أساس هذا المذهب الكلامي تكون:

١ - كل ماهية ممتنعة الوجود غير ثابتة وغير موجودة. بل منفية ومعدومة.

٢ - كل ماهية ممكنة ومحض الوجود فهي ثابتة ايضاً، إذن؛ الاشياء الموجودة موجودة وثابتة ، وليس بمعنوية ولا منفية - بالطبع - .

٣ - كل ماهية ممكنة وغير موجودة ثابتة قطعاً، إذن؛ فمثل هذه الماهيات - رغم كونها معدومة - غير منفية.

إذن ، هناك عموم وخصوص مطلق<sup>(١)</sup> بين الوجود والثبت ، وبين التفري والعدم ايضاً ، ولكن هناك عموماً وخصوصاً من وجه بين الثبوت والعدم<sup>(٢)</sup> ، وهناك تباين بين الوجود والتفري ؛ لأن:

١ - بعض ما هو ثابت موجود ، نظير: «زيد» الذي يتخبط الآن في الشارع.

٢ - بعض ما هو ثابت معدوم ، نظير: الإنسان ذو الراسين.

٣ - بعض ما هو معدوم منفي ، نظير: شريك الباري.

اما من زاوية نظر الفلسفة: فمن المُسلَّم به أنه حينما يكون شيء ما غير موجود فليس هناك شيء يتتصف بأنه ليس موجود، لا أن هناك شيئاً لكنه

---

١ - يعني كل موجود ثابت ، ولكن ليس كل ثابت موجوداً. وكل منفي معدوم ايضاً ، ولكن ليس كل معدوم منفياً.

٢ - يعني: أن بعض ما هو معدوم ثابت ، وبعض ما هو ثابت معدوم.

ليس موجود؛ لذا يترافق الثبوت والوجود مع بعضهما، ولا فرق بينهما، كما يترافق العدم والنفي مع بعضهما، ولا فرق بينهما. فالتمييز والتفكك بين الوجود والثبوت - من وجه نظر الفلسفة - كلام فارغ وغير منطقي.

من زاوية أخرى يمكن القول: إنَّ هذا البحث بحث لفظي، ويرجع إلى الابحاث اللغوية. فهل أنَّ الوجود والثبوت، وهل أنَّ العدم والنفي متراوكان لغوياً، أم أنَّ الثبوت أعم من الوجود، وأنَّ العدم أعم من النفي. ومن الواضح أنَّ البحث اللغوي البحث لا علاقة له بالفلسفة، بل يرتبط باللغة وحسب.

إلا أنَّ البحث الذي بآيدينا ليس بحثاً لغوياً صرفاً. فقد اتضح في ضوء ما طرحناه في بداية البحث - والذي ينسجم مع مقولات علماء الكلام<sup>(١)</sup> - أنَّ هذا البحث يرتبط بفكرة التغاير والانفكاك بين الماهية والوجود في عالم الخارج.

إذن؛ لهذا البحث زاوية ترتبط بالمعاني، وهي: هل أنَّ الماهيات الممكنة في نفس الوقت الذي تكون فيه معدومة تكون متشائبة بعض الآثار، وتختل مرتبة من مراتب نفس الامر والواقع، أم لا؟

#### المسألة الثانية:

المسألة الأخرى<sup>١</sup>، التي ترتبط بـ«العدم» وـ«المعدوم» هي: هل أنَّ هناك واسطة بين الوجود والعدم أم لا؟  
أوضحنا في المسالة الأولى مذهب المعتزلة، حيث قالوا: إنَّ المعدوم على قسمين:

١ - راجع «المحصل» للفخر الرازي، وغيره من الدراسات الكلامية.

١ - المعدوم الثابت، وهو عبارة عن: كل المعدومات الممكنة التي هي ثابتة رغم أنها غير موجودة.

٢ - المعدوم غير الثابت، وهو عبارة عن: كل المعدومات الممتنعة، التي هي غير موجودة وغير ثابتة.

على هذا الأساس - وبشكل قهري - يقف الوجود مقابل العدم، ويقف الثبوت مقابل النفي. وفي ضوء ما قالوا: «الثابت إماً موجود وإماً معدوم» يكون الثبوت أعم من الوجود، وما قالوا: «المعدوم إماً منفي وإماً ثابت» يكون العدم أعم من النفي.

لا يفترض في هذه النظرية أنَّ هناك حداً وسطاً بين الوجود والعدم، وتقتصر هذه النظرية على تقسيم المعدوم على قسمين: معدوم ثابت، ومعدوم منفي. كما لا يفترض أنَّ هناك حداً وسطاً بين النفي والثبوت، وتقتصر على تقسيم الثابت إلى قسمين: ثابت موجود، وثابت معدوم.

غير أنَّ بعض آخر من المعتزلة نظرية أخرى، يذهبون فيها إلى وجود حد وسط بين الوجود والعدم. لقد رفض هذا الجمع من المتكلمين نظرية الفلاسفة حيث قالوا: «ما ليس موجود فهو ليس مطلقاً»، وقالوا: إنَّ هناك البعض من الأشياء ليست موجودة ولا معدومة، بل واسطة بين الموجود والمعدوم. ومن الواضح أنَّ ليس هناك من يقول: إنَّ بين الوجود والعدم واسطة على الأطلاق، يعني: أنَّ كل ممكِن يكون لا موجوداً ولا معدوماً. بل لاحظوا أنَّ بعض صفات الموجودات «الصفات الانتزاعية» هي صفات ليست موجودة ولا معدومة، واطلقوا على هذه الواسطة مصطلح «الحال».

### **نقد نظرية المعتزلة:**

نظريتنا المعتزلة (اللثان أو ضحناهما عبر المسالة الأولى والثانية) وأصبحتا

البطلان. ولذا لا تستحقان النقد البرهاني؛ إذ أن المعدوم من حيث إنه معدوم ليس منشأ لايّ اثر، وليس له واقع وكينونة على الاطلاق، كما أنه ليست هناك حاجة إلى البرهنة على أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً، لأنّه قد ثبت في محله أن «امتناع ارتفاع التقىضين وامتناع اجتماعهما» من أبدى البديهيات.

الامر الوحيد الذي يستحق البحث، هو الإجابة على الشبهات التي أوقعت ذلك الجمع من المتكلمين في المازق، واضطرتهم أن يقدموا مثل هذه النظريات الواضحة البطلان.

وقبل أن نتناول هذه الشبهات بالبحث نطرح أيضاً كمقدمة للبحث وهو: كيف يصح أن يعتقد بعض من العلماء الذين لا يشك في فضلهم ومعرفتهم بنظريات صريحة البطلان حتى بالنسبة للإنسان العادي؟! الجواب: إنّ مثل هذا الأمر لا يبعث على الدهشة والعجب؛ إذ أنّ العلماء والباحثين مثلهم كمثل المتسلق على قمم الجبال، حيث يطوي طريقاً معقداً و مليئاً بالآتوناءات ليصل إلى قمة الجبل، ولذا يكون خطاهم كبيراً بحجم خطورة هذا الطريق، ولعلهم يسقطون في هاوية سحيقة<sup>(١)</sup>.

---

- ١- ذكر بعض نماذج الشبهات التي تفترض الإنسان ، وذلك لأجل التشيل:
- ٢- جاء في القرآن الكريم: «أَفِي اللَّهِ شُكْرٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟»؛ إذ أنّ الإنسان بغضره الأصيلة والغامضة يدرك هذه الفكرة، حيث إنها على مستوى من الوضوح الذي لا يدع مجالاً للشك والتردد.

إذا جاء شخص وقال: إذن، لم يشك هذا الجمع الكبير من الناس في هذه الحقيقة ونظائرها، وحتى أن البعض انكر هذه الحقيقة الواضحة. نقول في الجواب: إن الشك والشبهة في مثل هذه المسائل ينشأ بسبب الواقع في مازق لم يتمكنوا من التخلص منها، كما أنهم غير مستعدين للاعتراف بجهلهم.

أما الأفراد العاديون فلا يتعرضون مثل هذا السقوط، ويظلون سالين، لأنهم لم يقطعوا - من حيث الأساس - مسافةً لكي يسقطوا، بل ظلوا واقفين عند حافة الجبل.

نأتي الآن على طرح شبّهات المعتزلة، والجواب عليها :

﴿لَقَدْ حَاوَلَ الْإِنْسَانُ بَحْثَ عَنْ وُجُودِ اللَّهِ مِنْ خَلَالِ تَخْلِيلِ عِنَادِرِ الْمَلَدِ، وَحِيثُ اتَّهَىٰ وَقَرَبَهُ الْبَدَائِيَّةِ إِلَىٰ أَنَّ الْعِنَادِرَ أَرْبَعَةٌ: الْمَاءُ، الْهَوَاءُ، التَّرَابُ، وَالنَّارُ، خَلَصَ إِلَىٰ عَدَمِ وُجُودٍ مُوْجَرَدٍ آخَرَ غَيْرَ هَذِهِ الْعِنَادِرِ الْأَرْبَعَةِ، وَلَمَّا تَنَّمَتْ تِجَارِبُهُ وَوَقَّتْ خِبَارَتِهِ إِلَىٰ أَنَّ هَذِهِ الْعِنَادِرَ الْأَرْبَعَةِ نَفْسَهَا لَيْسَ عِنَادِرَ بِسِيَّطَةٍ، وَوَصَلَ بِفَضْلِ الْعِلْمِ إِلَىٰ عِنَادِرَ أُخْرَىٰ، وَحَاوَلَ جِبِينَاهَا أَنْ يَعْتَرَ عَلَىٰ اللَّهِ بَيْنَ هَذِهِ الْعِنَادِرِ، فَطَرَحَ لِدِيهِ الإِسْتَهْمَامُ: هَلْ يُمْكِنُ الْعَثُورُ عَلَىٰ هَذَا الْلَّوْنِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ بَيْنَ هَذِهِ الْعِنَادِرِ أَمْ لَا؟ وَمِنَ الْوَاضِعِ أَنَّ الإِسْتَهْمَامَ خَاطِئَ مِنْ حِيثِ الْأَسَاسِ﴾.

بـ - المثال الآخر «مسألة الزمان»، كيف يمكن أن ندرس مسألة «الزمان»؟ فهل أن دراسة مسألة «الزمان» نظير الدراسة في أسباب السرطان؟ وهل يبحث عنه في المختبرات؟ وهل الزمان جزء من أجزاء العالم، أم أنه شيء يعم كل الأشياء، وأنه موجود في كل مكان، وهو بعد من بعد كل الأشياء؟ .

الجواب: إن من اعتبر «الزمان» جزءاً من أجزاء العالم قد سلك سبيلاً خاطئاً. فالاتساع الزمان حسياً عبث وجزاف، ومن المقطع بالله أن هذا العمل العبياني لا يوصل إلى نتيجة ويصطدم بعذر وشبهه. ولكن لو طرحت المسألة منذ البدء بصورة سليمة وقيل: هل يتصور للعالم ذي الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) بعد آخر يدعى «الزمان»، أم لا؟ فمن المقطع بالله أن أسلوب البحث سيختلف، ويمكن الوصول عاجلاً إلى نتيجة التالية: «الزمان حقيقة من حقائق العالم».

جـ - المثال الآخر: مسألة «المادة الأولى»، فهل أن هناك مادة تكمن في أشياء العالم الموجود، وأنها تظهر كل مرة بصورة ما؟ وفي هذا المجال أيضاً لا يمكن البحث في أشياء العالم عن أمر من هذا القبيل، لأن كل شيء من أشياء العالم هو نفسه صورة من صور هذه المادة لا أنه المادة عينها. ﴿

## الشبهة الأولى:

من الشبهات التي ذكرها المرحوم السبزواري في شرح المنظومة، هي، أن المعتزلة يقولون: وفقاً للقاعدة الكلية «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، ولكنك في نفس هذه القضية (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) أخبرت عن المعدوم. فإذا كان المعدوم مطلقاً فكيف صح لك الإخبار عنه<sup>(١)</sup>? إذن، فهناك شيء أخبرت عنه، وبعبارة أخرى: حيث إنك أخبرت عن المعدوم المطلق، فالمعدوم المطلق له ثبوت رغم أنه لا وجود له. إذن، فالمعدوم المطلق

نـسبة المـادة إلـى الصـور التي تـلبـس بـها نـسبة حـروف الـأـلـفـاء إلـى الـحـركـات الـتـي تـعـتـرـبـهاـ. الفـتحـ والـكـسـرـ والـضـمـ والـسـكـونـ.. فإذا أخذـنا حـرفـ «بـ» نـلاحظ أـنـا كـلـما لـفـنـا هـذـا الحـرفـ فـهـوـ توـامـ إـحدـى هـذـهـ الـحـركـاتـ. لكنـ حـرفـ الـبـاءـ لـيـسـ آيـآـ مـنـ هـذـهـ الـحـركـاتـ، فـهـوـ مـادـةـ تـصـاحـبـ إـحدـى هـذـهـ الـحـركـاتـ.

وهـذـهـ المـادـةـ تـلـبـسـ عـلـى الدـوـامـ يـاـحدـىـ هـذـهـ الصـورـ. فـحـرـفـ الـبـاءـ لـا يـوـجـدـ بـدـوـنـ اـحـدـىـ هـذـهـ الـحـركـاتـ، لـكـنـ وـجـودـ يـمـكـنـ إـدـرـاكـهـ وـتـصـورـهـ توـامـ هـذـهـ الـحـركـاتـ.

إـذـنـ هـنـاكـ فـرـقـ بـيـنـ العـثـورـ عـلـىـ الشـيـءـ، وـجـعـلـهـ فـيـ صـفـ الـأـشـيـاءـ الـأـخـرىـ، وـبـينـ تـصـورـ إـدـرـاكـ الـوـجـودـ توـامـ الـأـشـيـاءـ الـأـخـرىـ. إذـنـ، فـمـنـ أـرـادـ العـثـورـ عـلـىـ حـرـفـ الـبـاءـ بـغـرـفـهـ وـمـسـتـقـلـاـ عـنـ الـأـشـيـاءـ الـأـخـرىـ فـسـوـفـ لـا يـعـثـرـ عـلـيـهـ إـطـلـاقـاـ، أـمـاـ إـذـاـ أـرـادـ تـصـورـهـ ضـمـنـ الـأـشـيـاءـ الـأـخـرىـ (يعـنيـ الـحـركـاتـ) فـسـوـفـ يـصـلـ إـلـىـ مـحـصـلـةـ قـطـعاـ.

لو طـرـحتـ كـلـ مـسـأـلـةـ مـسـائـلـ الـأـمـةـ السـابـقـةـ بـصـورـةـ غـيرـ سـلـيمـةـ فـسـوـفـ يـخـرـجـ الـإـنـسـانـ عـنـ السـبـيلـ الـمـسـتـقـيمـ. لـذـاـ انـكـ بـعـضـ الـفـلـاسـفـةـ وـجـودـ «الـزـمـانـ» بـسـبـبـ الـخـطاـ فـيـ طـرـحـ الـمـسـأـلـةـ، فـقـالـلـواـ: إـنـ «الـزـمـانـ» اـمـرـ ذـهـنـيـ وـلـيـسـ بـخـارـجيـ. اوـ أـنـهـ قـالـلـواـ: إـنـ اللـهـ غـيرـ مـوـجـودـ.

أـجـلـ، فـالـزـمـانـ، وـالـمـكـانـ، وـالـلـهـ، الـذـيـ طـرـحـهـ فـيـ سـيـاقـ أـسـلـوبـ بـعـثـهـمـ لـاـ وـجـودـ لـهـ. وـلـكـنـ لو طـرـحتـ الـمـسـأـلـةـ بـالـشـكـلـ الـصـحـيـحـ فـلـسـفـوـنـ يـنـجـونـ مـنـ الـاشـتـهـاءـ قـطـعاـ. لـذـاـ قـيلـ: إـنـ سـلـامـةـ طـرـحـ مشـكـلةـ الـبـحـثـ قـتـلـ نـصـفـ الـجـوابـ.

١- المـلـائـمـاتـ الـتـالـيـاتـ مـنـ سـنـخـ الشـبـهـةـ أـعـلاـهـ:



لا يعني أنه (ليس ثابت) بل معناه أنه (ليس موجود).

نقول في الإجابة على هذه الشبهة: إن نفس موضوع القضية: «المعدوم المطلق» موجود في الذهن، وعلى أساس وجوده الذهني أخبرنا عنه. إذن؛ يتضح أن المعدوم المطلق معدوم مطلقا بالحمل الأولي الذاتي، وأن المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلقا بالحمل الشائع الصناعي. فالمعدوم المطلق الذي لا يخبر عنه هو المعدوم المطلق بالحمل الأولي الذاتي، يعني: ذلك الشيء الذي يكون مصداقاً للمعدوم المطلق، لا مفهوم المعدوم المطلق.

#### الشبهة الثانية:

يذهب جمع آخر من المعتزلة إلى القول بالحد الوسط بين الوجود والعدم، وقد اطلقوا عليه اسم «الحال». وقد اعترضت هؤلاء شبهة مفادها:

⇒ ١- لو قال أحد: «كل ما أقوله كذب»، فهذا الخبر نفسه إما أن يكون كذباً أو صدقاً. فإذا قلنا إنَّ هذا الخبر نفسه كذب، إذن يعلم أنه يقول الخبر الصادق. وإذا قلنا إنَّ هذا الخبر صدق، فمن المعلوم أيضاً أنه يقول الخبر الصادق. وعلى أي حال فهناك تعارض مع ما قال: «كل ما أقوله كذب».

ب- قال أحدهم وقت الصباح: إن الخبر الذي أقوله لكم الظهر كذب. ونفس هذا الشخص قال الظهر: الخبر الذي قلته لكم الصباح كذب. فما هي الخبرين هو الصحيح؟ فإذا كان خبر الظهر صادقاً كان خبر الصباح كاذباً. وإذا كان خبر الصباح كاذباً، إذن، خبر الظهر كاذب أيضاً. وإذا كان خبر الظهر كاذباً، إذن، خبر الصباح صادق. ويكون خبر الظهر في المحلة صادقاً وكاذباً، إذن إن صدق خبر الظهر يستلزم كذبه، وكذبه يستلزم صدقه أيضاً.

كما أن صدق خبر الصبح يستلزم كذبه، وكذبه يستلزم صدقه. في حين أنه من الواضح أن خبراً واحداً لا يمكن أن يكون كاذباً وصادقاً معاً.

هل إن «الوجود» موجود أم أنه معدوم؟ فذهبوا إلى أن «الوجود» ليس موجود ولا معدوماً؛ إذ لو كان «الوجود» موجوداً كان للوجود وجود. إلى أن نصل إلى التسلسل وهذا واضح البطلان.

ومن ناحية أخرى لا يمكن القول إن «الوجود» معدوم؛ إذ لو كان الوجود معدوماً تختم أن تكون تلك الذات والماهية التي عرض عليها الوجود معدومة. إذن؛ «الوجود» ليس موجود ولا معدوماً. بل هو حد وسط بين الموجود والمعدوم.

نقول في الإجابة على هذه الشبهة: إن «الوجود» موجود ولا يستلزم ذلك التسلسل؛ إذ أن الوجود والموجود أمر واحد كما قيل في أبحاث أصالة الوجود.

### الشبهة الثالثة:

الشبهة الأخرى تقول: إن «الكلي» نظير الإنسان ليس موجود ولا معدوم؛ إذ لو كان موجوداً تختم أن يكون موجوداً في الخارج، وإذا كان موجوداً في الخارج تختم أن يكون متخصصاً بخصوصية، وإذا كان كذلك كان «فرداً» و«جزئياً» وسوف لا يكون «كلياً».

من ناحية أخرى فـ«الكلي» غير معدهم أيضاً، إذ لو كان معدوماً لا ينبغي أن يصدق على الأفراد الخارجية، في حين نجد أنه يصدق على الأفراد في الخارج. إذن؛ يتحقق القول: إن «الكلي» غير موجود وغير معدهم.

يقول السبزواري في جواب هذه الشبهة ما يلي:

«الكلي» موجود. ولكن في الإجابة على ما قالوه نقول: إن الكلي الطبيعي لا يابي عن الشخص؛ إذ أن الكلي الطبيعي هو نفس تلك الطبيعة

الموجودة في عالم الذهن، والكلية عارضة عليه، خصوصاً أنَّ الكلي الطبيعي لا بشرط وأنَّه مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة. أو نقول: إنَّ «الكلي» معدوم، ولا يلزم ذلك أنَّ الموجود متocom بالمعدوم؛ إذ أنَّ «الكلي» ليس جزءاً خارجياً للموجود.

ملاحظة: في نهاية هذا البحث نلتفت الانظار إلى ملاحظة وهي: أنَّ السبزواري أعطى لهذا الفصل في «شرح المنظومة» العنوان التالي: «في أنَّ المعدوم ليس بشيء»، غير أنه قال في النظم: «ما ليس موجوداً يكون ليساً، وقد نقل في هذا الفصل كلاماً من نظرتي المعتزلة.

ومع أدنى تدبر يتضح أنَّ التعبير الثاني، الذي ورد في النظم أدق من التعبير الأول؛ إذ أنَّ التعبير الثاني له دلالة على رفض كلا النظريتين، خلافاً للتعبير الأول، حيث يدل على رد النظرية الأولى للمعتزلة فحسب.

## لا تمييز ولا علية بين الأعدام

لَا مِيَزٌ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْغَمْرَةِ  
وَهُوَ لَهَا أَنْ بَوْهَمْ رَئِسْتَمْ  
كَذَّاكَ فِي الْأَفْدَامِ لَا عِلْيَةٌ  
وَإِنْ بِهَا فَاهُوا فَتَلْرِي-بِيَةٌ

نعرف في هذا القسم على دراسة مسائلين من المسائل ذات الارتباط  
بـ«العدم»:

### المقالة الأولى: لا تمييز بين الأعدام.

كما نميز ونفصل وجودات الأشياء بعضها عن البعض في اذهاننا، نميز  
ونفصل اعدام الأشياء بعضها عن بعض أيضاً. يعني: كما نذهب إلى قيام  
المغايرة والكثرة بين وجودات الأشياء، ونرى وجود أي شيء مغايراً لوجود  
الشيء الآخر، ونفي وجود أي شيء، عن الشيء الآخر، ونقول: وجود  
زيد مغاير لوجود عمرو، ووجود عمرو مغاير لوجود زيد، نذهب أيضاً إلى  
قيام المغايرة والتکثرة بين اعدام الأشياء، ونقول: عدم زيد مغاير لعدم  
عمرو، وعدم عمرو مغاير لعدم زيد. ونتهي بالضرورة إلى أن كل عدم  
يختلف عن العدم الآخر، ولذا فقضيتا: «زيد معذوم»، و«عمرو معذوم»  
لهما معنيان متمايزان، كما هو الحال في قضيتتي: «زيد موجود» و «عمرو

موجود».

وبعد أن تعرفنا على مفهوم التمايز بين الاعدام، والتمايز بين الوجودات نأتي الآن لنتعرف على منشا التمايز بين الاعدام.

ما لا شك فيه أننا نستطيع أن نطرح بحث التمايز حينما يكون هناك في الواقع نفس الأمر شيئاً، وإن فاللاشيء ليس أمراً قابلاً لأن يحمل التمايز بينه وبين شيء آخر، أو لا شيء آخر. مثلاً: إذا كان لدى قميص، ولديك قميص آخر، أو كان لدى كتاب ولديك كتاب آخر، فهنا يمكننا الحديث عن الفرق بين القميصين أو الكتابين، أو إذا منع زيد جائزه، ومنع عمرو جائزه أخرى، يمكننا الحديث عن الفرق أو التشابه بين الجائزتين.

أما إذا لم يكن هناك قميص وكتاب وجائزه، فهل يمكن القول: إن الفارق بين القميص الذي ليس عندي والقميص الذي ليس لديك يمكن في هذا، وكذلك بالنسبة للكتاب والجائزه؟ الجواب: لا.

إذن؛ لا بد أن هناك واقعاً و شيئاً ليتمكن الحديث عن التشابه والتمايز. قال الفلسفة: إن الاعدام من حيث هي اعدام «يعني: مصاديق العدم، وأعدام بالحمل الأولى» لا تمايز بينها، لأنها لا شيء محض، ولأنها لا تتحقق ولا واقعية لها. العدم واقع ذهني فقط، يعني له وجود ذهني فحسب.

للعدم في الذهن زاويتان: من حيث هو وجود فهو ليس بعدم، ومن حيث هو عدم لا وجود له، وبالتعبير الاصطلاحي: «العدم» عدم بالحمل الأولى، و«العدم» وجود بالحمل الشائع.

وبعبارة أخرى: «العدم» في الذهن هو مفهوم «العدم» وهو حقيقة وجودية فما هو في الذهن حقيقة ليس بعدم ولا معدوم. بل هو حقيقة

وجود ووجود. أما «العدم» بما هو عدم في الذهن فلا يتعدي كونه حقيقة واحدة، وكلّ حقيقة بنفسها مع قطع النظر عن ضمّ الضمائم إليها لا معنى لتكلّرها . نعم يتكرّر «العدم» في الذهن أيضاً باعتبار نسبته إلى مفاهيم أخرى .

حيث نقول في مقام التعبير: عدم زيد، عدم عمرو، عدم البياض، وعدم السوداد، وغير ذلك إذن، اتفصح أنَّ العدم من زاوية كونه عدماً، لا واقع له، وتاتي واقعيته من زاوية أخرى ، وهي كونه موجوداً . وما دام الشيء لا واقع له، فلا معنى لتمايّزه عن شيء آخر، مضافاً إلى أنَّ توفر الشيء على واقع أيضاً ليس شرطاً كافياً للتمايّز، بل لابدَّ أن يكون هناك أساس للكثرة أيضاً، لكي يتحقق التمايز .

وبعبارة أخرى: أنَّ التمايز فرع الكثرة، والكثرة فرع الواقعية، وهي أي الكثرة - تلازم الغيرية . إذن، كلّما كان هناك واقع وغيرية كان هناك تمّايز، وإنَّ فإذا كان هناك واقع أو لم يكن هناك واقع، وليس هناك غيرية وتكرّر فليس هناك مفهوم للتمايّز .

يمكن أن تحصل الواقعية والغيرية على نحوين: أحدهما أن يكون لامررين واقعية، وليس بينهما أيُّ وجه مشترك ، الآخر أن يكون لهما وجه مشترك إلا أنَّ خصوصياتهما تميّز كلاً منها عن الآخر .

الخلاصة هي: لا واقع لـ«العدم في الخارج» يعني مصدق العدم . وهذا بنفسه كاف لأن لا يكون للتمايّز بين الاعدام في الخارج معنى . إذ كما قلنا: التمايز فرع الوجود، وفرع الكثرة والغيرية - أيضاً ، وما ليس له واقع يعني، ليس له وحدة ولا كثرة وليس له تشابه أو تمّايز .  
إلا أنَّ للعدم في الذهن واقعاً، وتحصل له الكثرة عن طريق الإضافة

إلى المعاني والمفاهيم المختلفة، ولذا تتحقق في الذهن اعدام مختلفة. إذن، فالاعدام تميز في صنع الذهن فقط لا في الخارج. ومن هنا نقول: لا ميز في الاعدام من حيث العدم وهو لها إذن بوهم ترتسם تبقى أمامنا ثلاثة أسئلة هنا:

١ - في ضوء ما ابتدأنا به الحديث: أن إدراكتنا للاعدام يحصل بصورةٍ تميّز فيها بين هذه الاعدام في الخارج. يعني: وفق تصورنا للخارج تميّز عدم زيد عن عدم عمرو، وليس المسألة ذهنية صرفة.

إذن؛ كيف نفرق بين هذا الكلام، وبين النظريّة التي تقول: تميّز الاعدام عن بعضها في ظرف الذهن فقط؟

٢ - هل أن تميّز الوجودات عن بعضها يكون في الخارج، أم في الذهن، وهل أن الوجودات تميّز عن طريق اضافة الخصوصيات والقيود إليها؟

وبعبارة أخرى: هل أن تميّز الوجودات نظير تميّز الاعدام يقع في الذهن أم أنه ليس كذلك، وإذا لم يكن كذلك فكيف يكون التميّز؟

٣ - بيت الشعر «لا ميز في الاعدام من حيث العدم...» يوضح قسمين - في الحقيقة - :

احدهما: أن الاعدام من حيث هي اعدام لا تميّز بينها، والأخر: أن تميّز الاعدام عن بعضها يكون في الذهن.

فهل أن هاتين الصفتين من اختصاصات العدم، أم أن واحدةً منها من اختصاصاته، أم أن مجموعهما من اختصاصاته وأن الماهية والوجود غير مختصين بهاتين الصفتين مجتمعين.

نأتي الآن على الإجابة على هذه الأسئلة:

## الإجابة على السؤال الأول:

«إنَّ إدراكنا للإعدام يحصل بصورة غيَّر فيها بين هذه الاعدام في الخارج» مقولة سليمة، إذ أنَّ ذهتنا يعتبر العدم صفة خارجية، وبهاثبة قولنا: «زيد معدوم» نعتبر ظرف هذا العدم أو ظرف النسبة بين زيد والعدم هو الخارج، وبهاثبة قولنا : زيد معدوم في الخارج.

على هذا الأساس بربت مشكلة كبرى بين الفلسفه قديمهم وجديدهم، تدور هذه المشكلة حول كيفية وقوع العدم في الخارج، حيث أنَّ ذلك يشكل تناقضًا !

المتقدمون من الفلسفه المسلمين عالجوا المشكلة على أساس نظريتهم في أصلية الماهية بالطريقة التالية:

إنَّ الأمور على نحوين:

- ١ - «الخارج» ظرف وجود أو عدم بعض الأمور.
- ٢ - «الخارج» ظرف نفس بعض الأمور كـ«الوجود» وـ«العدم» ، بل جميع المقولات الثانية الفلسفية بالمعنى الاخص .

في هذا الضوء فحينما نقول: «زيد موجود» نعني أنَّ «الخارج» ظرف وجود وتحقق «زيد»، وـ«الخارج» ظرف الوجود نفسه أيضًا . كذلك الحال حينما نقول : «زيد معدوم» نعني أنَّ «الخارج» ظرف عدم زيد، وـ«الخارج» ظرف العدم أيضًا .

ثمَّ يستنتجون من هذا: أنَّ الموجود أو المعدوم الخارجي أمر يكون «الخارج» ظرف وجوده أو عدمه ، وبذلك يرتفع التناقض ويُحل الاشكال ؛ حيث حينما نقول : «زيد معدوم في الخارج» فرغم كون «الخارج» ظرفاً لعدم زيد، إلاَّ أنَّ ذلك لا يستلزم أن يكون «العدم» في الخارج موجوداً ومن

هنا يرتفع التناقض الذي يأتي جراء كون «العدم» صفة لشيء في الخارج، وأنّه موجود في الخارج .

إلا أنَّ هذه الإجابة التي تقوم على أساس مذهب «اصالة الماهية» غير صحيحة، وذلك :

أولاً: يستلزم من هذه الإجابة أن يكون كلاً من الوجود والعدم، ليس موجود ولا معدوم، والماهية وحدها هي التي تتصف بالوجود والعدم، واللازم باطل، إذ أنَّ العقل يحكم بالضرورة أنَّ كلَّ شيءٍ فرضناه في الخارج أَمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وليس من الممكن أن يكون موجوداً ومعدوماً معاً، كما ليس ممكناً أن يكون غير موجود وغير معدوم معاً ، وقد أوضحنا بشكل كامل في هوامش كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» أنَّ «استحالة التناقض» أحد أصلين أساسين من أصول الفلسفة، وقد دفعنا الشبهات التي أثيرت حول هذا الأصل كالقول بـ«الحال» الذي أثاره المتكلمون، وغيره من الشبهات الأخرى .

وعلى أي حال فالجواب المتقدم وطراز التفكير الذي يقوم على أساسه يستلزم أن لا يكون كلَّ من الوجود والعدم موجوداً ولا معدوماً، وهذا باطل .

وقد استشهد المتكلمون بالوجود بوصفه أحد مصاديق «الحال»، بينما يكون «العدم» وفقاً للجواب المتقدم أحد مصاديق «الحال» أيضاً، غير أنَّ المتكلمين عرَّفوا «الحال» بأنَّه (صفة الموجود لا موجودة ولا معدومة)، والعدم ليس بصفة للموجود .

ولكن يبقى الاشكال قائمةً حيث إنَّ تخصيص الموصوف بالموجود تخصيص لا وجه له .

ثانياً: كيف يمكن أن يكون شيء غير موجود بنفسه في الخارج ولا واقع له (رغم قولهم بأنه غير معروف أيضاً) ، ويكون موصوفه غير موجود ولا واقع له أيضاً ، ومع ذلك يكون صفة خارجية وتكون أفراده في الخارج متمايزبة بعضها عن البعض الآخر؟

نعم؛ في ضوء النظرية المتقدمة يمكن القول بالنسبة للوجود: إنَّ الوجود صفة شيء له واقع في الخارج إلاَّ أنه غير موجود بنفسه ، نظير ما يقال في قاعدة الفرعية: «إنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» ، وكلما كان للموصوف واقع خارجي وكان موجوداً يكفي لكي يكون للصفة واقع خارجي تبعاً له أن يكون «الخارج» ظرفاً له . ولكن كيف يمكن - كما هو الحال وفقاً لهذه النظرية - أن لا تكون الصفة نفسها موجودة ولا يكون الموصوف الذي هو في نفس الوقت ظرف هذه الصفة خارجياً؟!

الجواب السليم على السؤال المتقدم هو:

رغم أنَّ العدم غير موجود بالذات في عالم الخارج ، إلاَّ أنه موجود في الخارج بالعرض والمجاز . ولأجل إيضاح أوْفِي لهذه الفكرة لا بدَّ لنا من ذكر المقدمتين التاليتين:

المقدمة الأولى:

إنَّ المفهوم الذهني بشكل عام هو عين الحكاية ، ويتحقق في كونه يحكي عن شيء وواقع سواء كان هذا الواقع ذهنياً أو خارجياً ، وسواء كانت الحكاية بالذات ، يعني: أن يكون المعنى الحصول من هذا المفهوم الذهني متحققاً في الخارج ، أو كانت بالعرض . وغير معقول أساساً أن يصوغ الذهن مفهوماً لا يكون له أيَّ مصدق ، لا بالذات ولا بالعرض ، فلا تكون

لهذا المفهوم مصداقية في داخل النفس البشرية، ولا خارج النفس .  
من هنا فما قيل في بداية هذا الفصل من أنَّ العدم ليس له مصدق  
يلزم توجيهه كالتالي : إنَّ العدم ليس له مصدق بالذات ، وحيث لا يمكن  
للذهن أن يصوغ مفهوماً دون ملاك ومناط ، فللعدم مصدق بالعرض<sup>(١)</sup> .

### المقدمة الثانية :

ثبت بالتحقيق في محله - من بحث حقيقة التصور والتصديق ، ويبحث  
الجزاء القضية - أنَّ حقيقة القضية السالبة في مورد القضايا البسيطة هي الحكم  
بارتفاع الموضوع وفي مورد القضايا المركبة هي الحكم بارتفاع الحمول عن  
الموضوع . من هنا ففي مورد القضايا مثل : «المعدوم» أو «ليس بـ» يكون  
الحكم في الواقع ونفس الامر وبالذات منصبًا على ارتفاع شيءٍ في الخارج ،  
أو ارتفاع صفة شيءٍ في الخارج ، بحيث يكون قيد «في الخارج» قياداً منفيًا لا  
قيداً للنفي . يعني حينما نقول : «زيد ليس موجود في الخارج» فلا يعني  
ذلك أنَّ عدم زيد في الخارج ، وحينما نقول : «زيد ليس بكاتب في الخارج»  
فلا يعني أنَّ عدم كون زيد كاتباً في الخارج ، وقد ثبت في محله : إذا كان  
قيد «في الخارج» أو أي قيد آخر قيد سلب أو نفي فالقضية تخرج عن كونها  
سالبة .

إذن ؛ فعلُ العموم : إذا صدر حكم سلبي على القضايا وكان

---

١ - أوضحنا بشكل مفصل في المجلد الثاني من «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» أنه يستحيل أن  
لا يكون للصورة الذهنية البسيطة مصدق على الإطلاق . والصور الذهنية التي لا أساس لها  
ولا مناط هي التخيلات المركبة فقط والتي تحصل بفضل قدرة الذهن على التصرف وصياغة  
الصور ، وحيث إنَّ «العدم» مفهوم بسيط ، فمن المقطوع به إذن أنَّ له مصداقاً .

«الخارج» ليس بطرف نفي وسلب، - وحيث لم يقع الخارج ظرفاً للسلوب، فلا مجال لطرح هذا البحث: كيف تكون الاعدام في الخارج متمايزة بعضها عن البعض الآخر؟

في ضوء هاتين المقدمتين نقول: إنَّ للأعدام والسلوب في ذهنا اعتبارين: أحدهما اعتبار من زاوية الحكم والتصديق، وقد لاحظنا أنَّ الخارج لم يعتبر مظروفاً من هذه الناحية، والأخر اعتبار من الجانب التصوري، فيكون العدم موضوعاً أو محمولاً أو جزءاً الموضوع أو المحمول نظير قولنا: «عدم زيد غير عدم عمر»، أو «وجود زيد مسبوق بعدهم الزمانى» أو «زيد لا حجر» فمن هذه الزاوية اعتبر الخارج ظرفاً للأعدام والسلوب.

والافضل أن نفرق اصطلاحياً فنستخدم اصطلاح «الاعدام» في مورد التصورات، واصطلاح «السلوب» في مورد التصدیقات.

ناتي الآن لنقول: حيث إنَّ الخارج لم يعتبر ظرفاً لـ«السلوب» بل اعتبر ظرفاً لتعلقاتها، فالتمايز الذي يلحظ يرتبط بتعلقات السلوب ولا يرتبط بالسلوب نفسها، - ومن حيث الأساس - فالسلوب نفسها من زاوية كونها أحكاماً سلبية معان حرفية، لا حكم لها . أما الاعدام حيث أنَّ لها جانبًا تصوريًا ومعنىًّا اسمياً فلها حكم ويعتبر الخارج ظرفها؛ إذ حينما نقول: إنَّ «أ» حادث، فهذا يعني بالضرورة أنَّه مسبوق بالعدم الزمانى، فنقسم الزمان إلى قسمين: قسم ظرف عدم الشيء، وقسم ظرف وجود الشيء، فنعتبر للعدم ظرفاً زمنياً . وإذا قلنا: زيد لا حجر، فقد اعتبرنا زيداً مصداقاً لعدم الحجر .

مثل هذه الاعتبارات في هذه الموارد اعتبارات ثانوية، يعني نبتداً بسلب مرتبة من الوجود عن مرتبة أخرى بالسلب التحصيلي ثم نعود مرة

أخرى فنصول من هذا السلب مفهوماً وهو مفهوم «العدم»، ونجعل هذا المفهوم موضوعاً أو محمولاً ونعتبر «الخارج» ظرفاً للاعتبار، فحينما نقول: (احدث) فثبت بذلك عندما طولياً موجود، او نقول: زيد لا انسان، فثبت عندما عرضياً موجود، ففي كلتا الحالتين كانت لدينا في الحقيقة سلوب حصلت على هذه الصورة.

لكن هذه الجهة لا تكفي ليتمكن الذهن من صياغة مفهوم تحت اسم «العدم»؛ إذ قبل ذلك إن المفهوم غير ممكن دون أن يكون له مصدق، بل هناك جهة أخرى لها دور في هذا الموضوع وهي أن الذهن بعد أن يسلب مرتبة من الوجود عن مرتبة أخرى ويستخلص صورة من السلب نفسه ، حيث يتضمن الذهن أن تلك المرتبة من الوجود، التي هي ذلك الموجود، أو صفة ذلك الموجود، التي قد سلبت هي مصدق نفسها لعين السلب والعدم، ومن هذه الناحية فكل مرتبة من مراتب الوجود تفقد مرتبة أخرى تعتبر عين فقدان وعدم الموجود الآخر. فحينما نقول: زيد مسبوق بالعدم الزمانى ، ونعتبر العدم نفسه في ظرف زمانى بلحاظ اتنا اعتبرنا سائر الموجودات السابقة زمانياً مصداقاً لعدم زيد، ومن الواضح أنه ليست مصداقاً حقيقياً لعدم زيد بل مصدق مجازي ، وهذا مطابق لما قلناه سابقاً من أنَّ العدم عدم بالعرض في الخارج لا عدم بالذات .

المسألة التي يلزم التذكير بها هنا هي: حينما نقول إنَّ مصدق عدم شيءٍ سائر الأشياء لا يعني اعتبار مفهوم العدم بشكل مستقل عنواناً لهذه الأشياء، إذ لو كان الأمر كذلك يلزمـ باعتبار موجودية هذه الأشياءـ أتنا نستطيع أن نقول: عدم زيد موجودـ بل المعنى هو أنَّ وجود سائر الأشياء تقع مصداقاً لعدم رابط لشيءٍ ما .

### الإجابة على السؤال الثاني :

الإجابة على هذا السؤال تتضمن فكرة دقّيقة تقوم على أساس اصالة الوجود وكثرة الوجود التشكيكية . فعلى أساس هاتين النظريتين تتمايز الوجودات بالذات بعضها عن البعض الآخر ، في نفس الوقت الذي يكون بينها لون اشتراك وسخية ، ويُعبر عن ذلك أنَّ ما به الاشتراك عين ما به الامتياز . وعلى أي حال فالذي يتعلّق بالسؤال المقدم هو أنَّ تمايز الوجودات عين ذاتها .

### الإجابة على السؤال الثالث :

يبنغي لنا أن نعلم في الإجابة على هذا السؤال :

أولاً: أنَّ بيت الشعر المقدم يمكن تفسيره على نحوين :

- ١ - كما تقدّم في متن السؤال فنقول : المقصود هو أنَّ العدم بما هو هو لا كثرة فيه وكثرته تأتي بواسطة الإضافات واللواحق .
- ٢ - ان للعدم حيّثين فمن جهة أنه عدم وليس له مصداق وما بازاء بحيث يحتاج إلى تمييز في الخارج ، ومن جهة أنَّ العدم ليس بعدم بل وجود ، ومن هذه الجهة فالاعدام متمايزة حيث إنَّها في الواقع وجودات .

ثانياً: إذا فسرنا البيت بالنحو الثاني فلا مجال - من حيث الأساس - لطرح هذا السؤال ، وإذا فسرناه بالنحو الأول نقول : أنَّ الصفة الأولى لا تختص بالعدم فالماهية كذلك ، بل الوجود كذلك أيضاً (إذا كان المقصود من الوجود الوجود بما هو هو ونأخذ الوجود المطلق باعتبار صرف الوجود) أمَّا الصفة الثانية فمختصة بالعدم وعلى ضوء ما قلناه من أنَّ العدم باعتباره الواقع خارج يلزم غضَّ النظر عن القسم الثاني .

## المسألة الثانية : عدم العلية بين الاعدام

كذاك في الاعدام لا عليه **وأن بها فاهموا فتليبيه**

يأتي على الاسن أحياناً التعبير أن علة عدم «أ» هي «ب»، أو أن علة عدم جودة الحصول هي «س»، أو أن علة عدم التعلم عدم وجود فرصة للمطالعة، ويقال أحياناً: إن علة وجود «أ» هي عدم «ب» ، أو إن عدم «أ» علة وجود «ب».

والخلاصة هي: تعتبر علة عدم شيء أحياناً أمراً عدانياً، وأخرى أمراً وجودياً. كما يعتبر عدم شيء علة لوجود شيء آخر. وهنا يطرح السؤال التالي: كيف يمكن أن يكون العدم - وهو لا شيء ممحض - علة أو معلولاً، وبعبارة أخرى: يقع اثراً أو منشاً للاثر.

الإجابة على هذا السؤال جلية في ضوء ما تقدم فالعدم واقعاً وبالذات لا يقع علة أو معلولاً، رغم أن ذهنتنا يعتبر أن عدم «س» في الخارج علة أو معلول لوجود «ب»، أو عدم «أ» (يعني أن يعتبر الخارج ظرفاً لعنة عدم أو معلوليته)، لكن الحقيقة هي أن حكمنا أولاً وبالذات أن الوجود لم يقع علة للوجود، يعني نرفع العلية الوجودية عن وجود في الخارج بحيث يكون «الخارج» قيداً منفيلاً لا قيد نفي. ثم نعتبر بالسامحة للعدم خارجاً وواقعاً، وبمسامحة أخرى نعتبر عدماً علة لعدم آخر، وهذا لا يتعدى كونه تساماً معجازاً.

من الممكن أن يطرح الآن السؤال التالي: إن هذا التوجيه صحيح بالنسبة لعلية العدم للعدم، أما كيف نبرز علية الوجود للعدم أو علية العدم للوجود؟

اماً بالنسبة لعلية العدم للوجود كان نقول: حيث لم تأت سيارة الاطفاء فقد احترق البيت بкамله، فالجواب: إننا هنا اعتبرنا عدم المجيء علة لاحترق البيت بкамله في حين انَّ المسالة ليست كذلك في نفس الامر الواقع، فعوامل الاحتراق متعددة: منها وجود المواد القابلة للاشتعال، ومنها وجود النار بواسطة الكهرباء او اشتعال عود الكبريت... والعوامل في هذا العالم جميعها عوامل وجودية تلتزام بينها وتؤثر وتنثر بعضها بالبعض الآخر، ونتيجة هذا التأثير المتبادل يتغير مسار وجرى الحركة، والانعدام بوصفه ظاهرة وحادثة لا يتحقق ابداً. فالانعدام عبارة عن قبول الشيء لعدمه، وقد ثبت في الفلسفة انَّ الانعدام بعامه أمر نسبي، والانعدام يعني قبول الموجود لعدمه أمر محال<sup>(١)</sup>.

وعلى ايَّ حال فالعوامل الوجودية تتبادل التأثير فيما بينها، ونتيجة هذا التأثير والتأثر تغير مسار حركة الاشياء، وبواسطة هذا التغيير لا يتحقق الاُثر والملوؤ الذي يمثل نهاية الحركة، في حين لو لم يقع ذلك التأثير والتأثر لحصلت النتيجة بنفسها. فالاُثر في مثل هذه الوارد نتيجة تلك العوامل الموجودة لا المعروفة، ولكن بحكم كوننا ننظر إلى سلسلة عوامل أخرى، يمكن ان تؤثر في تلك العوامل المفروضة وتغير مجريها، وحيث لم تتحقق تلك العوامل، وأثرت العوامل الأولى في النتيجة اثرها لذا نقول: إنَّ عدم العوامل الأخرى علة وجود الاُثر المفروض، في حين انَّ الاُثر المفروض - في الواقع - هو نتيجة مباشرة للعوامل الأولى.

وعلى أساس ذلك نقول بالنسبة لعلية الامر الوجودي للأمر العدمي.

---

١- تناولنا هذا البحث بالتفصيل في مقدمة المقالة الثامنة من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي».

فهنا نفترض العوامل من الصنف الثاني علة لعدم المعلول، في حين أنَّ  
المعلول نتيجة مباشرة للعوامل الأولى، وعدم العوامل الأولى بدوره لا  
يتعدى كونه تغييرًا مجرِّدًا ومسير سلسلة عوامل .

على أيّ حال ففي باب العلة والمعلول تتدخل الاعدام بصورة مجازية  
وهذا هو المراد من قوله :

كذاك في الاعدام لا عليه وإن بها فاهروا فتقربيَّة

## إمتناع إعادة المعدوم

**إعادة المعدوم مما امتنع وببعضه فيه الضرورة ادعى**

بحث إعادة المعدوم أحد الابحاث الهامة في الفلسفة. إعادة المعدوم تعني أن شيئاً موجوداً يُعدُّ ثم يوجد مرة أخرى بعينه، لا مثله. إذن؛ فنحن لا نتناول بالبحث الأمور التي يعاد مثلها ونظيرها كما هو الحال لو أنشد شخص شعراً ثم أعاد إنشاده كما أنشده أول مرة، فالمثال الأخير يطلق عليه «تكرار» لا «إعادة»، يعني تكرر وجود شيء، ومما لا شك فيه أن هناك وجودات تبرز على طول الزمان وهي متشابهة ومتناهية مع بعضها، فكما يمكن وجود شبيهين متشابهين في مكانين كذلك يمكن وجود شبيهين متشابهين في زمانين، ولكن مع التسليم باختلاف كلٍّ منهما عن الآخر.

إذن؛ إعادة المعدوم تعني إعادة عين ذلك الشيء بحيث لا يختلفان إلا في وقوع العدم بين وجودهما في زمانين، فإذا أخذنا شخصاً يبلغ من العمر خمسين عاماً وقارناه مع نفسه في سن الخامسة والعشرين، نجد أن هناك وجوداً واحداً استمرَّ واتصل من سن الخامسة والعشرين حتى سن الخمسين، والوجود الذي في سن الخمسين لا يختلف عن الوجود في سن الخامسة والعشرين، بل هو واحد. إذ «الانا» في سن الخامسة والعشرين موجودة

بعينها في سن الخمسين، وهي التي يستمر وجودها حتى الشيخوخة . فإذا افترضنا انساناً عدم وجود في بحسب الواقع، ثم أعيد عين ذلك الشخص بعد مدة من الزمان، بحيث لم يكن هناك فاصل بين الوجودين إلا تخلل العدم، فهذا المثال مصدق لإعادة المعدوم .  
يبدو أن هذا البحث طرح أوّلاً بين الفلاسفة الإسلاميين، ولعل أول من طرّحه هو علماء الكلام المسلمين بمناسبة أصل من أصول الدين وهو «المعاد» .

طرح علماء الكلام ضمن أبحاث الوجود والعدم بمناسبة بحث المعدوم السؤال التالي : هل من الممكن أن يعاد عين الشيء المعدوم بعد عدمه بحيث يعود إلى الوجود عين وشخص ذلك الواحد الموجود؟ حسب بعض المتكلمين - ممن ليس له باع في التحقيق - أنَّ موضوع الخشر والقيامة ومسألة المعدوم هي عين إعادة المعدومات، يعني أنَّ الأشياء أو على الأقل بنى البشر يعدّهم الله تعالى مرةً ويعيدّهم مرةً أخرى ، بحيث إنَّ موضوع الخشر والقيامة من ضروريات الدين، لذا اعتنوا بجواز إعادة المعدوم، بل اعتبروا وقوعه وتحقيقه من ضروريات الدين .  
لكنَّ المحقّقين من علماء الكلام وجميع الفلاسفة اعتبروا إعادة المعدوم أمراً محالاً، وذهبوا إلى أنَّ موضوع الخشر والقيامة أمر غريب عن هذه المسألة، وما جاء في النصوص المقدسة من تعبيرات عن الخشر والقيامة لا توفر حتّى على الإشارة بإعادة المعدوم . وكل ما جاء في النصوص هو إشعار أو تصريح بوجود نشأة أخرى لاحقة لهذه النشأة، وهذه النشأة هي «الأولى» وتلك هي «العقبي»، هذه هي «الدنيا» وتلك هي «الخشر والنشر والقيامة» .

لقد ارتكب المتكلمون هنا اثنتين رئيسين، أحدهما شرعي وديني، حيث اعتبروا أنَّ موضوع الحشر والقيامة هو إعادة المعدوم، والآخر عقلي وفلسفي حيث اعتقادوا بجواز إعادة المعدوم، والأول «صغرى» والثاني «كبرى» والمجموع يشكل قياساً منطقياً.

اما الفلسفه فهم يعتقدون: اوّلاً: انَّ إعادة المعدوم أمر محال، وإذا عدم شيء ما، وأعيد مرة أخرى إلى الوجود فما يعاد ليس هو عين ذلك الشيء، بل شبيهه ونظيره، ولذا يقول السبزواري - الذي يتبع نظرية الفلسفه - :

إعادة المعدوم مما امتنع وبعضهم فيه الضرورة ادعى  
يعني : أنَّ إعادة المعدوم من الأمور الممتنعة والمستحيلة ، وقد ادعى بعض الفلسفه - وخصوصاً ابن سينا - أنَّ هذه المسالة من البديهيات ، ولا تحتاج إلى دليل وبرهان . لكن الفلسفه اقاموا دلائل وبراهين لإثبات مدعاهما وسنشير إليها .

وثانياً: أنَّ المعاد لا يعني إعادة المعدوم ، وأنَّ الاشياء وعلى وجه الخصوص بني البشر لم تعدم ، لكي تخلق من جديد بعد العدم . بل العدم عدم نسي . مثلاً إذا مات انسان وعدم من الحياة التي كان عليها فهو لم يمح من صفحة الوجود تماماً ، بل يعني ما - في ضوء نظرية الفلسفه - لم يعدم اي شيء من صفحة الوجود . وسوف يذكر السبزواري في نهاية هذا البحث أنَّ نظرية المتكلمين بتصديق عدم المخلوقات والمعدوم الجنسي وانَّ الاجسام تعاد بعد عدمها غير ضائز بمذهب الفلسفه ، وإنْ لم يقدم هنا ايضاحاً بهذا الصدد . بل يرجع إلى بحث المعاد حيث ثبت هناك أنَّ امتناع إعادة المعدوم لا يتعارض مع الاعتقاد بالمعاد الجنسي .

إذن؛ المقصود من إعادة المعدوم إعادة عين الشخص المعدوم<sup>(١)</sup>. نعم نحن نفترض أحياناً في محاوراتنا الاعتيادية شيء الشيء عين ذلك الشيء، أو نستخدم النوع بدلاً من الشخص.

يكون غرض الإنسان في بعض الموارد قائماً بـ«نوع» الشيء بدلاً من «شخص» ذلك الشيء. فيلحظ النوع بدل الشخص، نظير أن تكون للإنسان علاقة بالمال - نوع المال - دون أن تكون له علاقة بمال شخصي معين، بل يمكن أن يقوم مقام أي مال شخصي معين ما يعادله من مال. من هنا فإذا كانت لدى الشخص ورقة نقدية بقيمة دينار وأخذها شخص آخر، ثم افلح صاحبها باسترداد دينار من الشخص الآخر يقول: استرجعت ديناري، في حين لم يسترجع عين الدينار الذي أخذ منه بل استرجع مثله وشبيهه. ولكن حيث إنَّ غرض ذلك الشخص متعلق باصل المال، وكان موقفه من الديناريين على السواء، فاعتبرهما أمراً واحداً، فيقول: استرجعت مالي، وهذه الحالة تختلف مع حالة قيام غرض الإنسان بالشخص لا بالنوع، فلو استبدلنا المال بالابن، وافتربنا أن ابن «س» قد اختطف ولم يلتفح «س» إلا باختطاف ابن الخطاطف، فهنا لا يقول أبداً أتني قد استرجعت ابني. وهذا التسامح في التعبير يرتبط بغرض المتكلّم، وهو مستخدم كثيراً في المخاورات العرفية، واستخدامه كذلك أمر ضروري.

إذا صنعنا من جسم مطاوع شكلاً من الاشكال، ثم هدمنا هذا الشكل، وبعد ذلك اعدناه مرة أخرى على شكله الأول، فهنا نقول: إنَّ

---

١ - من المعken ان تطرح هنا شبهة امام البعض وهي: ان الموجود من حيث الاساس لا يعد، فليس لهذا البحث موضوع على هذا الاساس. وقد اثبتنا البحث حول هذه المسألة في مقدمة المقالة الثامنة من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي».

الشكل الأول ظهر مرة أخرى فاعتبرنا عين الشكل الأول قد أعيد في الشكل الثاني، وهنا تسامحنا أيضاً في التعبير، إذ الشكل الأول والثاني ليسا واقعاً واحداً، ووحدتهما مجازية فهي وحدة بال النوع لا بالشخص ولكن حيث لم تكن الخصوصيات الفردية نصب اعيناً أو لم نأخذها بالاعتبار نعده شيئاً واحداً أتلف ثم أعيد مرة أخرى، فتخيل أن ذهاب الشكل الأول وظهور الشكل الثاني نظير خروج شخص من مكان ثم الرجوع إليه مرة أخرى، فتكون رابطة الشكل بالجسم نظير رابطة المكان العرفي لشيء مع ذلك الشيء.

أشرنا في بحث اتحاد العاقل والمعقول أن ظهور العرض في الموضوع، أو الصورة في المادة ليس من قبيل مجيء موجود من الخارج وحلوله في الموضوع أو المادة، بل عروض وحلول العرض في الموضوع أو الصورة في المادة عين تتحققها، لأن لها تتحقق بنفسها مع قطع النظر عن الانتساب إلى الموضوع أو المادة، ثم حصلت لها نسبة العروض والحلول. وهذا هو المعنى الصحيح لقول الفلسفه في باب العرض، حيث يقولون: وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه.

وقد ارتكب المتكلمون هذا الخطأ، بل أشدّ منه في باب إعادة المدوم، فخطاهم هو: أنهم حسّبوا عدم الشيء وجوده نظير خروج الإنسان من محل والعودة إليه مرة أخرى. وبعبارة أخرى أن المتكلمين - دون أن يلتفتوا - افترضوا الوجود والعدم بمنزلة إضافتين ونسبتين زائدتين على الذات، فحسبوا أن هوية شيء وتشخصه لا علاقة لها بوجوده، والوجود معنى عارض وزائد على الهوية والتشخيص. فإذا فرض سلب الوجود عن شيء تبقى هويته وتشخصه محفوظاً فهو هو، وإن كان مدعوماً، وعلى هذا

الاساس فعدم الشيء وجوده مرة أخرى لا يضر بهويته وتشخصه . ولعل هذا الخطأ نشا جراء قياس عالم الخارج بعالم الذهن ، فمناط هوية ونفسية الشيء في أذهاننا هي الصورة الذهنية الخاصة لذلك الشيء ، مثل الصورة الذهنية التي لدينا عن زيد ، وبعبارة أخرى ماهيته . ومفهوم الوجود والعدم في الذهن مفهومان عارضان ، ومعروضهما في الذهن واحد ، ولا يقوم أي واحد من هذين العارضين الذات . أما الخارج فهو عكس الذهن تماماً ، فالذات الذهنية غير الخارجية ، فالوجود في الذهن عارض ، لكنه في الخارج عين الذات ، والعدم في الذهن عارض على الهوية ، وليس هناك في الخارج من هذه الناحية عارض ومعروض . وفي ضوء هذا الخلط بين عالم الخارج والذهن ثبتت مرة ثانية المقوله التي تقول : ما لم تعرف على الذهن لا يمكننا أن نتوفر على الفلسفة .

عرفنا أن نظرية إمكان إعادة المعدوم تقوم على افتراض أننا نقول بالهوية والتشخيص مع قطع النظر عن الوجود ، وأن العدم عبارة عن زوال حالة عرضية عن الشيء فلا تذهب هويته وواقعيته . ولا أظن اي فيلسوف - وإن كان على الحد الأدنى من المعرفة - يؤيد نظرية إمكان إعادة المعدوم ، نعم ينحصر البحث في إمكان هذا الموضوع بين أولئك الذين لا يعرفون من الأفكار الفلسفية سوى الالفاظ والكلمات . فنحن لا يمكننا قبول هذه النظرية سواء قلنا باصالة الوجود أو باصالة الماهية ، إذ حتى بناء على اصالة الماهية ، فلاماهية مع قطع النظر عن الوجود والحقيقة المكتسبة عن الفاعل ليس لها شخصية وهوية . بل تكون لها هوية وتشخص في مرتبة اتصافها بالوجود فقط<sup>(١)</sup> .

---

١- القائل باصالة الماهية لا يقول أيضاً إن للماهية ذاتاً منفصلة عن الوجود والعدم في الخارج ،

## أدلة وبراهين الفلسفه على امتناع اعادة المدوم

### الدليل الأول:

من جملة البراهين التي أقامها السبزواري في شرح المنظومة هو :

**فَائِدَةٌ عَلَى جَوَازِهَا حَتَّمَ فِي الشَّخْصِ ثَبَوِيزَ تَخْلُلِ الْعَدْمِ**

يعني : بناء على افتراض جواز اعادة المدوم يلزم أن يفصل العدم بين الشيء الواحد . فهل يمكن أن يفصل «العدم» بين الشيء نفسه؟ من الواضح أن فصل العدم بين الشخصين كالتبني وشوقى أمر لا اشكال فيه ،

⇨ يعني لا يقول إن ذات المعينة يعرض عليها الوجود في الخارج حيناً والعدم حيناً آخر ، بل يدعى أن الماهية مع قطع النظر عن الوجود ليس لها في الخارج ذات ، إذ خلافاً لذلك يلزم القول بـ الماهية المنفكة عن الوجودين . فالقاتل باصلة الماهية يرى أن الماهية لها ذات منفكة عن الوجود والعدم في الذهن فقط ، وهذا ليس في حاق الذهن بل بالتحليل العقلي . وفي ضوء التحليل الدقيق الذي حررناه في حاشية على شرح المنظومة فالانفكاك بين الماهية ومفهوم الوجود والعدم لا واقعية الوجود . فراجع .

من هنا تبرز وجاهة البرهان المعروف على اصلة الوجود

**(كيف وبالكون عن استواء      قد خرجت قاطبة الأشياء) .**

فالحقيقة هي : رغم أن القاتلين باصلة الماهية لا يقولون بثبوت المدومات وجواز اعادة المدوم ، لكن هذين الامرین يلزمان على القول باصلة الماهية . غاية ما في الامر أن المتبعين من انصار نظرية اصلة الماهية انكروا هاتين المسالتين البديهيتي البطلان ، دون ان يلتفتوا إلى أنهما لازمان على القول باصلة الماهية . واللغفين منهم قبلوا القول بأحد هذين اللازمين - كما هو الحال لدى بعض ادعية العلم في زماننا - أو قبلوا القول بكل اللازمين - كما هو الحال لدى بعض المتكلمين - . وصدر المتألهين التفت بدقتهم إلى بطلان اصلة الماهية من حيث الأساس ، لكنه لم يلتفت أيضاً إلى لزوم اللازمين المتقدمين على القول باصلة الماهية ، وهذا يرجع إلى جدة البحث في نظرية اصلة الماهية والوجود .

اما فصل العدم بين الشيء الواحد، نظير الإنسان الواحد ونفسه أمر غير قابل للتصور، وحتى الزمان لا يمكن أن يفصل بين الشيء الواحد ونفسه، إذ أن ذلك شيء واحد لا أكثر.

## ٢ - الدليل الثاني :

هذا البرهان أوضح من سائر براهين هذا الباب، وهو يقوم على أساس نظرية اصالة الوجود. ينبغي لنا بدءَ ان نعلم أنَّ هوية الأشياء لها ملاك ومناط، مثلاً افترض أنَّ القلم الذي بيده قد أخذ منه فمن الممكن ان يعاد لك عين القلم الماخوذ او يعاد لك قلم آخر، ومن الممكن ان تعطى شيء آخر غير القلم. يعني : تصدق مرة بشكل دقيق القضية التالية: إنَّ عين القلم الذي أخذ أعيد إليك . وتصدق في صورة أخرى القضية التالية: إنَّ ذلك القلم لم يعاد إليك . فهاتان القضيتان صادقتان ومطابقتان للواقع، ولكن إذا صدقت أحدهما تكذب الأخرى .

إذن هناك في الواقع ونفسِ الامر خصوصية وملالك ومناط صدقت في ضوئه إحدى القضيتين مرةً ولم تصدق في محل آخر . ناتي الآن لنرى ما هو مناط هوية وتشخص الشيء؟

يمكن في الوهلة الأولى أن تُحسب كل شيء له ذات فهوته وتشخصه منوط بذاته . وعین تلك الذات المتشخصة ذات الهوية توجد حيناً وتعدم حيناً آخر ، اي تحمل في الخارج صفة الوجود حيناً وصفة العدم حيناً آخر . وعین تلك الذات الشخصية هي التي تقبل أن تكون موجودة في ذهتنا . ولكن مع قليل من الالتفات ندرك أنَّ لازم هذا التصور الابتدائي هو القول بشبوب الماهيات منفكة عن الوجودين . إذن ؛ فمن المقطوع به أنَّ

شخص وهوية الشيء منوط بوجود ذلك الشيء، فإذا أصبح ذلك الشيء موجوداً فهذا يعني أنه أصبح موجوداً بهوية خاصة، وإذا ارتفعت تلك المروجودية فلا تبقى هوية. ومن المختم أن يكون الوجود الثاني هوية ثانية. مع الالتفات للمقدمة أعلاه وافتراضنا أن معدوماً يراد بإعادته، فالإعادة تعني الإيجاد، فهل أن الإيجاد الثاني عين الإيجاد الأولي؟

من المسلم أن الإيجاد الثاني يحصل في زمان لاحق، غير زمان الإيجاد الأولي يعني أنهما إيجادان لا إيجاد واحد؛ إذ لو كان الإيجاد الثاني عين الإيجاد الأولي فليس هناك إعادة للمعدوم. أو يلزم أنه كلما حصل إيجاد حصلت إعادة للمعدوم أي أننا نعتبر كل وجود ابتدائي إعادة. الإيجاد الثاني غير الإيجاد الأولي، والوجود الأول غير الوجود الثاني أيضاً؛ إذ يستحيل أن يكون هناك إيجادان وجود واحد. حيث قال الفلاسفة وقلنا في هوامش «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»<sup>(١)</sup>. واثبتنا أن الإيجاد عين الوجود.

إذن، فإذا كان هناك إيجادان كان هناك وجودان، وإذا كان هناك وجودان حصل تكثُر فلا وحدة بين الموجود الأول والثاني. إذن فما افترضناه قد أعيد ليس عين الموجود الأول بل إيجاد مماثل له. نعم إذا افترضنا أن ملاك الهوية والوحدة شيء آخر غير الوجود فلا يتم هذا البرهان، لكننا قلنا إن هذا البرهان يبني على نظرية أصالة الوجود. كما ثبّتنا أن كون ملاك الهوية والشخص هو ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود نظرية في غاية الصحة. ويقول السبزواري:

---

١ - «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، ج ٢ ، هوامش المقال الثامن ، ص ١١٠ - ١١٣ .

**وَجَازَ أَنْ يُوجَدَ مَا يُعَالِهُ مُسْتَانِفًا وَسَلِبَ مَيْزِ يَنْطَلِهُ**

يعني : إذا كانت اعادة المعدوم ممكنة فيجوز حينئذ ايجاد مماثل المعدوم ابتداءً ، في حين أن عدم الامتياز بين المماثل والمماد يبطل هذا القول . وبعبارة أخرى : إذا كانت إعادة المعدوم امراً ممكناً يلزم أن لا يكون هناك فرق بين إعادة المعدوم وإيجاد المماثل . إذ يعتقد المتكلمون أن هناك مسألة غير مسألة ايجاد المماثل ، وهي مسألة إعادة المعدوم . فمن زاوية نظر الفلسفة ايجاد المماثل ليس بمحال ، يعني يمكن ايجاد مثل ونظير الشيء المعدوم بعد عدمه ، ومن المسلم أن الايجاد الاولى غير الايجاد الثاني والوجود الثاني غير الاول من زاوية الزمان والمكان إلا أن الوجود الاول والثاني يتشاركان في سائر الجهات .

إذن ؟ فإيجاد المماثل أمر ممكن وموضع اتفاق الجميع ، والفارق هو أن ما يقوله المتكلمون ، ولم يقع موضع قبول الفلاسفة هو إعادة عين المعدوم وهو أمر محال وغير ممكن .

ناتي الآن لسؤال المتكلمين : إذا كان هناك لإعادة المعدوم مضافاً لإيجاد المماثل ، فما هو الفرق بين المماد والمماثل ؟

فإذا توفرت القدرة والإرادة على ايجاد هذين الامرین فاحدهما إعادة عين المعدوم والآخر ايجاد المماثل ، فما الفرق بين هذين الفعلين ، والحق أنه ليس هناك فرق ، وما حسبوه إعادة المعدوم هو عين ايجاد المماثل .

### ٣- الدليل الثالث :

إذا افترضنا أنك قد أدرت يدك من جهة اليمين إلى جهة الشمال بشكل أفقى ، فهذه الحركة حصلت في زمان معين ، ثم انعدمت بعد ذلك .

فإذا كررت هذه الحركة الثانية غير الأولى، إذن، فالحركة الأولى لم تتعاد؛ إذ أنَّ معنى إعادة المدوم هو كون الحركة الثانية عين الأولى لا تكرار لها أو مثيلها، وحيث إنَّ الحركة الثانية وقعت في زمان غير زمان وقوع الحركة الأولى، إذن فالحركة الثانية غير الأولى؛ فالزمان ليس أمراً يمكن أن يستلِّ من موضع ويُحلَّ في موضع آخر، فهذا من الحال إذ أنَّ الزمان حركة غير قابلة للتعويض والتبدل. فحينما يكون زمان حركة غير زمان الحركة الأخرى فالحركات متغيرتان، ولذا فإنَّ إعادة المدوم لا معنى لها في مورد الأمور التي تكون من مقوله الحركة، أي الأمور التي يكون الزمان جزءاً منها.

وعلى أساس ذلك فكل الأشياء التي تخلَّ في زمان لا يمكن إعادة المدوم منها؛ إذ إعادة ذلك تستلزم إعادة زمانه، والزمان نفسه غير قابل للإعادة والرجعة. والذين قالوا بإعادة المدوم في الأمور الزمانية حسروا أنَّ الأشياء التي تقع في الزمان غريبة عن الزمان فافتراضوها كلام في الاناء ثم يدل ذلك الإناء، حسروا أنَّ الإنسان في اللحظة الثانية هو عين الإنسان في اللحظة الأولى، غايته تغيير زمانه، والحقيقة أمرٌ غير ما حسروا .

## **مناط الصدق في القضايا**

**الحُكْمُ إِنْ فِي خَارِجِيَّةٍ مِنْهُ  
وَحْدَةٌ مِنْ نِسْبَةٍ حَكْمِيَّةٌ لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي السُّلْطَنِيَّةِ**

يتناول هذا الفصل البحث في بيان ملاك صدق وكذب القضايا، فيحدد نهج صدق ومتابعة القضايا المختلفة مع الواقع في مواردها المختلفة. الصادق أو الحقيقى هو الامر المطابق للواقع. هذه قضية لم تكن موضع شك في أوساط الفلسفة القدماء. وحينما يقولون إنَّ القضية تختزل الصدق والكذب يعنون بذلك أنَّ القضية تصلح لأن تتطابق مع الواقع، أو تتعارض معه ، وحينما يقولون إنَّ الفلسفة تستهدف كشف الحقائق والحصول عليها وتغييرها عن الاوهام يقصدون بـ «الحقائق» سلسلة الافكار والمعلومات ، التي تتطابق - ومن حيث الاساس - مع الواقع. فكلَّ معنى ومفهوم يقال له : «حقيقة» له واقع وخارج . فصدق الفكر وحقيقة يعني ان يتطابق مع واقعه وخارجه .

من هنا يبرز إشكال بالبيان التالي:  
إنَّ هناك مجموعة قضايا لا يشك بصحتها وصدقها ، ولكن نجد في نفس الوقت أنَّ هذه القضايا لا تتطابق والخارج كالقضايا المنطقية اي القضايا

التي تتألف من مفاهيم منطقية، مثلاً: «الإنسان كليّ»، «الكليّ إما ذاتي أو عرضي». والامر كذلك في القضايا التي تدخل المفاهيم المنطقية ضمن أجزائها، مثلاً: «الإنسان نوع» أو «الإنسان كليّ»، ولاشك في صدق هذه القضايا، لكنها لا تتطابق مع الخارج؛ إذ الإنسان ليس بكلّي في الخارج.

وهذا الاشكال يجري في مطلق القضايا المستخدمة في العلوم، والتي تُدعى اصطلاحاً «القضايا الحقيقة»؛ إذ من الثابت أنّ القضايا التي تشكّل في العلوم لم يلحظ فيها الموضوع الموجود في الخارج بل الأعم من الأفراد الخارجية والذهنية. وما لاشك فيه أنّ هذه القضايا صادقة، رغم أننا لا يمكننا القول إنّها متطابقة مع الخارج.

إذن؛ فالقضايا المنطقية ليس لها أي تطابق مع الخارج، والقضايا الكلية المستخدمة في العلومأشمل مما هو في الخارج، والخارج أضيق من مفادها. وعلى أي حال فلا تطابق بين مفاد هذه القضايا والخارج. نعم ينحصر صدق التعريف المتقدم في مورد القضايا التي يصطلح عليها منطقياً «القضايا الخارجية» وكذلك «القضايا الشخصية».

إذن؛ يمكن القول إنّ تعريف الصدق والكذب تعريف سطحي مستلهم من القضايا السطحية العرفية، ولا ينسجم مع القضايا المنطقية والقضايا الكلية المستخدمة في العلوم.

وقد طرح هذا الاشكال بصياغة وأسلوب آخر بين الفلاسفة المحدثين، وقد أوضحاوا عدم انسجام التعريف المتقدم مع قضايا الرياضيات والعلوم الطبيعية وحتى قضايا التاريخ بنحو خاص. وفي ضوء الاشكال على قضايا التاريخ يمكننا القول إنّ عدم مطابقة التعريف تشمل حتى صنفاً من القضايا الخارجية كـ«قضايا التاريخ».

ونحن هنا نترك استيعاب هذا الموضوع، حيث إننا سجّلنا بيان هؤلاء الفلسفه بشكل مفصل في مقدمة المقالة الرابعة من كتاب «أصول الفلسفه والمنهج الواقعي» فراجعوا.

اما ما يمكننا قوله إجمالاً فهو: إن هؤلاء الفلسفه لم يقدموا جواباً للإشكال المتقدم، وذهبوا إلى أن الإشكالات المتعلقة بتعريف الصدق والحقيقة إشكالات لا جواب لها؛ ولذا رفضوا التعريف المتقدم، وقدم كلّ منهم تعريفاً ينسجم مع ذوقه وتوجهه.

إلا أنَّ التعريف المتقدم للحقيقة ليس امرأً اعتبارياً عرفيأً ليتمكننا رفع اليد عنه، ذلك التعريف مستخرج من أصلٍ كليٍ ويقيني يشكل حدآً فاصلاًً بين سبيل العلم والفلسفه ونهج السفسطه والشك المطلق، فرفع اليد عن هذا التعريف يُساوِي إنكار العلم مطلقاً والسقوط في وحل السفسطه. ولا يسعنا هنا تفصيل البحث ونرجع القارئ إلى كتاب أصول الفلسفه.

اما طريقة القدماء في دفع الاشكال فهي بنحو آخر، فقد أجابوا على الاشكال مع الاحتفاظ بالتعريف المتقدم.

وخلاصة جوابهم هو: أنَّ صدق القضية هو مطابقتها مع الواقع، لكن الواقع ونفس الامر ليس محصوراً بالوجود العيني والخارجي الذي هو وجود بالفعل .

فالقضية يلزم أن تتطابق مع ما تمحكي عنه، فتحكى القضية أحياناً عن الواقع خارجي عيني موجود بالفعل، وفي هذه الصورة يكون صدق القضية بمطابقتها مع الواقع الخارجي الموجود بالفعل. وتحكى القضية أحياناً أخرىً عن مرتبة ذات الماهية وتتووضع أنَّ الماهية «س» تلزمها الصفة «ا» كلما وجدت، فصدق مثل هذه القضية يكون الماهية في مرتبة ذاتها لها مثل هذا

الشأن، وهذا هو شأن جميع القضايا المستخدمة في العلوم. وتحكى القضية أحياناً عن الحقيقة الذهنية لشيء فصدق مثل هذه القضية يكون ذلك الشيء يتمتع بتلك الخاصية، ولا يلزم حينما نوضح الحالة الذهنية لشيء ما أن تكون له في الخارج تلك الحالة، بل يلزم أن تكون له تلك الحالة في الذهن، فقط. وإذا لم تكن له تلك الحالة في الذهن فرضاً وكانت في الخارج فالقضية كاذبة؛ إذ القضية تبين الحالة الذهنية والفرض أن ليس له تلك الحالة في الذهن، بل في الخارج.

والخلاصة أنَّ التعريف حينما يقول: الصدق مطابقة القضية للواقع لا ينبغي أن يفهم بأنَّ الصدق عبارة عن مطابقة القضية للواقع العيني الخارجي الموجود بالفعل في الزمان الحاضر، بل ينبغي أن يفهم بأنَّ الصدق مطابقة القضية لما تحكى عنه ومن الواقع أنَّ فاعلية الذهن ليست محدودة بالحكاية عن الأمور الخارجية الموجودة بالفعل في الزمان الحاضر. بل تحكى أحياناً عن أمور ماضية وأخرى عن أمور مستقبلية، وتحكى أحياناً عن مرتبة ذات شأنية موضوع، وأحياناً أخرى تحكى عن الحالة الذهنية لشيء ما، ويمكن أن تصدق القضية في جميع هذه الموارد، يعني أن تتطابق مع واقعها الذي هو عبارة عمّا تحكى عنه.

إذن يمكن القول: إنَّ الإشكالات على التعريف نشأت نتيجة عدم استيعاب أسلوب فاعالية الذهن في القضايا ونهج تحليل وتجزئة الذهن للموضوعات، فتخيلوا أنَّ فاعلية الذهن تنحصر بصياغة صور سلسلة الواقع الخارجية الموجودة بالفعل.

يلزمنا هنا أن نقول: لا وجہ لحصر القضايا في باب مناط صدق القضايا بالاقسام الثلاثة «الخارجية، الذهنية، الحقيقة»؛ إذ من الممكن أن

تكون هناك قضية غير هذه القضايا الثلاث .

توضيح ذلك : أنَّ الأقسام الثلاثة للقضية للوجود والواقع دخل في موضوعها ، فالقضية الخارجية الوجود الخارجي ، والقضايا الذهنية الوجود الذهني ، والقضايا الحقيقة - رغم أنَّ موضوعها ذات الماهية - جعلت فيها ذات الماهية موضوعاً من جهة أنَّ لها شأنية بالفعل لأن يثبت لها الحمول إذا تحقق لها وجود <sup>(١)</sup> .

لكن هناك قضايا تبحث في المطلق وليس للوجود أي دخل فيها ، مثل القضايا التي تستخدم في التعريف «الحمل الأولي» فنقول مثلاً: الإنسان حيوان ناطق . أو القضايا التي تذكر لوازم ذات الماهية ، التي هي للماهية قبل الوجود ، مع غضَّ النظر عن الوجود . كما نقول: الإنسان ممكن الوجود (رغم أنَّ لنا ملاحظة حول لوازم الماهية ستتناولها بالبحث في مجال آخر) . فهذا القسمان للقضية ليست داخلة في القضايا الخارجية ولا الذهنية ولا الحقيقة ، ومع ذلك فهي صادقة ولكن ما بازاءها ليس الوجود الخارجي أو الذهني .

ولاجل إيضاح الفكرة المتقدمة نقول: كلَّ الحاضرين في هذا الصف طلاب جامعيون ، فهنا لحظنا عدة أشخاص محددين لهم الصفة المذكورة . ونقول أحياناً: الإنسان نوع ، والمقصود هنا هو أنَّ مفهوم الإنسان في الذهن متصرف بالنوعية . وأحياناً أخرى يقال: ٢٥ تساوي ٥٥ أو يقال في تعريف المثلث: شكل تحيطه ثلاثة خطوط مستقيمة ، ويقال أحياناً: إنَّ الإنسان ذا

---

١ - التحقيق في معنى ومفاد القضية الحقيقة - مع الالتفات إلى الاخطاء الفاحشة التي وقع فيها المناطقة وغيرهم - خارج عن حدود هذا الكتاب ، وقد استوعبنا هذا البحث في محل آخر ، ونكتفي هنا بالإشارة إليه .

الرأيين ممكن الوجود. وفي كلّ مورد من هذه الموارد لحظ موضوع القضية بنحو خاص، ففي المثال الأول لحظ بشكل مباشر عدة أشخاص، وقيل: إنَّ هؤلاء طلاب. وفي المثال الثاني قيل: إنَّ المفهوم له في الذهن صفة النوعية. وفي المثال الثالث قيل: إنَّ الطبيعة لها شائنة وحيثية بالفعل لأن تتصف حين وجودها بالصفة المذكورة.

وفي المثال الرابع قيل: إنَّ حقيقة ذات المثلث هي كذا، وليس هناك لحظ لم ترتبه تتحققه وواقعته. وفي المثال الخامس قيل: إنَّ تلك الماهية لها باستمرار خاصية إمكان وجودها، وهذه الخاصية متربة عليها بالفعل وليس لها شائنة أمر آخر.

الإيضاح الذي قدمه السبزواري ضمن الآيات المقدمة هو: أنَّ مناط صدق القضايا الخارجية، والحقيقة تطابقها مع الوجود العيني (عيني بالفعل في الخارج) وفي الحقيقة العام من الوجود بالفعل والمقدر) ومناط الصدق في القضايا الذهنية تطابقها مع نفس الامر. ومع غضُّ النظر عن تناقض هذا الإيضاح مع ما قدمه السبزواري في قسم المنطق من المنظومة، فهو غير صحيح، والصحيح هو ما ذكره في قسم المنطق.

فهناك ذهب إلى أنَّ مناط صدق القضايا الخارجية تطابقها مع الوجود العيني، والذهبية تطابقها مع الوجود الذهني، والحقيقة تطابقها مع نفس الامر. ويبعد أنَّ سبب عدوله هنا عمما ذكره في قسم المنطق هو أنه وجده قوله بأنَّ مناط صدق القضايا الذهنية تطابقها مع الوجود الذهني يستلزم أن تكون جميع القضايا الكاذبة صادقة؛ إذ كلَّ قضية كاذبة لها تطابق مع الوجود الذهني، حيث إنَّ لها تصوراً ذهنياً، ومن هنا نجد السبزواري في نهاية هذا البحث يوازن بين نفس الامر والذهن، ويقول إنَّ النسبة بينهما عموم

وخصوص من وجه، ومادة الافتراق هي القضايا الكاذبة.

وهذا التوهم الذي وقع فيه السبزواري خطأ كبير بل مدهش؛ إذ أنَّ هناك فرقاً بين أن يكون لوجود الموضوع في الذهن صفة واقعية مثل أنَّ الإنسان في الذهن نوع، وبين أن تتصور موضوعاً ثم تنسب إليه كذباً مفهوماً خاصاً ليس له مع وجود الموضوع في الذهن أو الخارج نسبة واقعية . ثمَّ يقول السبزواري في تعريف نفس الامر :

**بِحَدَّ ذاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ الْأَمْرِ حَدَّ وَعَالَمُ الْأَمْرِ وَذَاهَلٌ يَعْدُ**  
عرف نفس الامر بحد ذات الشيء، وقالوا إنَّ معنى نفس الامر «في حد ذاته»، وهناك تعريف آخر لنفس الامر وهو إنَّ عالم الامر وعالم الامر عبارة عن العقل الكلي المجرد. وفي شرح التعريف يقول السبزواري إنَّ معنى «في حد ذاته» أنَّ الشيء هو كذلك مع قطع النظر عن أي فرض. لا بجانب الصواب إذا قلنا إنَّ نفس الامر هو «في حد ذاته» يعني مع قطع النظر عن فرض أي مفترض، لكن هذا المقدار من البيان لا يحل المشكلة، إذ يمكن لكل مستشكل أن يقول: إنَّا لا نعرف إلَّا الوجود الخارجي والوجود الذهني، وما وراء ذلك هو افتراض بحث. إذن؛ فنحن مضطرون في القضية التي لا تتطابق مع الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني - فهي لا تتطابق مع نفس الامر - أن نفتح باباً آخر ونأخذ اعتبارات القضايا بنظر الاعتبار، ومن الواضح أنَّ هذه الاعتبارات ترتبط باعتبارات الموضوع طولياً، يعني تلحظ ذات الموضوع مرة، وتلحظ مرتبة زائدة على الذات مرة أخرى، بتفصيل سنذكره في محل آخر، ونطلق على مثل هذه الاعتبارات الاعتبارات الطولية للماهية .

يمكن تلخيص ما تقدم بما يلي :

- ١ - عرف الفلسفه القدامي صدق وحقيقة الافكار والمعلومات بطابقة الواقع .
- ٢ - اثار هذا التعريف إشكالات طرحت بين الفلسفه الإسلاميين بطريقة وطربت بين الفلسفه الغربيين بطريقة أخرى .
- ٣ - يرتبط الإشكال بين الفلسفه الإسلاميين بالقضايا التي تالف من المفاهيم المنطقية والقضايا الحقيقية التي تستعمل في سائر العلوم .
- ٤ - للفلسفه الغربيين بيان خاص في كل من المسائل الرياضية ، والطبيعية . وحتى التاريخ .
- ٥ - في ضوء بيان الفلسفه الغربيين يكون الإشكال وارداً حتى على بعض القضايا الخارجية « كالقضايا التاريخية » .
- ٦ - عالج الفلسفه القدامي الإشكال مع الاحتفاظ بالتعريف ، أما المحدثون فقد الغوا التعريف .
- ٧ - عكف الفلسفه الإسلاميون في معالجة الإشكال على تقسيم القضايا إلى خارجية وذهبية وأوضحاوا أن لكل منها مناطق صدق خاص .
- ٨ - روح جواب الإسلاميين هو : أن واقعية كل شيء بحسبه .
- ٩ - هناك تفاوت بين ما ذكره السبزواري في قسم المنطق وما ذكره في قسم الفلسفة ، والصحيح هو ما ذكره في المنطق .
- ١٠ - ما ذكره السبزواري في تحديد نسبة الذهني إلى نفس الامر غير صحيح . وحتى ما ذكره من أن خارجية كل شيء بحسبه وكل ذهنی خارجي وأن مرتبة قوة وشانية الماهية لون من الخارج غير صحيح أيضاً .
- ١١ - هناك إشكال في مفاد القضايا التي يكون حملها أولياً ،

والإشكال قائم أيضاً في لوازم الماهية ولذا لا يكفي تقسيم القضايا إلى ثلاثة أقسام.

١٢ - الإشكالات التي أثيرت هنا نشأت جراء عدم استيعاب اشكال الفعاليات الذهنية . فالذهن بمثابة المرأة ، وصدق كل مرأة منوط بتطابقة ما انعكس فيها مع ما تمحكي عنه . لا مع ما لا تمحكي عنه . فمثلاً إذا قلنا : جئت يوم الجمعة فصدق القضية بتحقق المعيء من قبلني يوم الجمعة لا يوم الخميس .

## تعلق الجعل بالوجود

لِلرَّبْطِ وَالنُّفُسِيِّ الْوُجُودُ إِذْ قُسِّمَ  
الْجَعْلُ لِلتَّالِيفِ وَالْبَسِيطِ عَمَّ  
بِغَيْرِهِ يُضَاحَ فَكَرَةُ هَذَا الْبَحْثِ يَلْزَمُنَا ذَكْرُ عَدَةٍ مَقْدِمَاتٍ :

المقدمة الأولى :

تَقْدِيمُ فِي الْإِبْحَاثِ الْمَاضِيَّةِ أَنَّ الْوُجُودَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَطْلُقاً، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَقْيَداً. وَنَذَكِرُ هَذَا التَّقْسِيمَ هُنَا بِلُغَةِ أُخْرَى فَنَقُولُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوُجُودُ نَفْسِيًّا وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ رَابِطًا. وَالْوُجُودُ النَّفْسِيُّ هُوَ عَيْنُ الْوُجُودِ الْمَطْلُقِ يَعْنِي أَنَّ نَعْتَبُ أَصْلَ مَوْجُودَيْهِ شَيْءاً مَا، فَنَقُولُ: إِلَّا إِنْسَانٌ مَوْجُودٌ، فَمَا نَتَصَوَّرُهُ فِي هَذِهِ الْقَضَيَا وَنَكُونُ بِصَدْدِ بَيَانِهِ هُوَ أَنَّ لِإِنْسَانٍ وُجُوداً، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِمَعْدُومٍ.

أَمَّا بِالنِّسْبَةِ لِلْوُجُودِ الرَّابِطِ فَيَحْصُلُ حِينَما نَكُونُ بِصَدْدِ بَيَانِ وُجُودِ شَيْءٍ لَشَيْءٍ آخَرَ، فَنَقُولُ: إِلَّا إِنْسَانٌ كَاتِبٌ، فَمَا نَتَصَوَّرُهُ هُنَا وَنَتَصَدِّيُ لَبَيَانِهِ لَيْسَ هُوَ مَوْجُودَيْهِ إِلَّا إِنْسَانٌ بِلِإِثْبَاتِ الْكِتَابَةِ لِإِلَّا إِنْسَانٌ مَوْجُودٌ. فَفِي الْقَسْمِ الْأَوَّلِ أَخْذَنَا طَبِيعَةَ إِلَّا إِنْسَانٌ مَوْجُوداً وَجَعَلْنَا «الْوُجُودَ»

محمولاً، أما في القسم الثاني فالموضوع هو الإنسان والمحمول هو الكتابة، وجاء الوجود رابطاً بين المحمول والموضوع، من هنا يتضح أنَّ الوجود تكون له أحياناً صلاحية أن يكون معنى اسمياً أي يكون في نفسه ويقع محمولاً، وأحياناً أخرى يكون معنى حرفيًّا فيقع رابطاً بين مفهومين.

### المقدمة الثانية:

كلمة الجعل هنا تعني لغة الإيجاد، مثل أن نقول: جعل فلان القانون أو القاعدة كذا. وفي الاصطلاح الفلسفى ليس للجعل معنى [إلا العلية]. إذن فالجعل يعني إيجاد علة لمعلول، ومورد بحثنا هنا هو: هل أنَّ الجعل أو العلية (أو أي شيء نطلق عليه)، كالتكوين والخلق والإبداع أو الإيجاد تتعلق بالوجود أو الماهية أو النسبة بين هذين؟ ومن هنا يرتبط هذا البحث من زاوية بباب العلة والمعلول، ويرتبط من زاوية أخرى بباب الوجود والعدم؛ إذ البحث في هل أنَّ الجعل تتعلق بالوجود أو الماهية أو النسبة بينهما وهي ما يصطلح عليه «الصيرونة»؟ ولذا جاءت في هذا الكتاب بعد أبحاث الوجود والعدم.

### المقدمة الثالثة:

قلنا في المقدمة الأولى إنَّ الوجود إماً أن يكون نفسياً أو رابطاً أي إماً أن يكون مطلقاً أو مقيداً. وفي ضوء الدليل الذي دعانا لتصنيف الوجود إلى هذين الصنفين نقول: إنَّ للأشياء حالتين، حالة في نفسه وحالة تكون شيئاً لشيء آخر، من هنا فالتأثير والعلية على نحوين؛ إذ إماً أن يكون تأثير العلة في المعلول بمنع الوجود ل Maher غير موجودة وإماً أن يكون بنقل الموجود من

حالة إلى أخرى ومنه صفة لم تكن فيه.

مثلاً: يكون التأثير والعلية حيناً بإيجاد الجسم، وحياناً آخر يمنع الجسم لوناً أو شكلأً أو حرارة معينة. من هنا قالوا: إنَّ الجعل على نحوين: بسيط ، ومركب. النحو الأول عبارة عن إيجاد أصل الشيء وهو «الجعل البسيط» والنحو الثاني عبارة عن جعل شيء لشيء آخر وهو «الجعل المركب».

#### المقدمة الرابعة:

لاشك أنَّ الجعل في الأمور المجردة (اللامادية والتي ليست لها علاقة بال المادة) جعل بسيط ولا معنى للجعل المركب في المفردات، فالمفردات لا تقع مورداً لجعلين. وتحقق أصل وجودها وكمالياتها بجعل واحد. نعم لا مانع من اعتبار نحوين لقضية في المفردات (قضية بسيطة باعتبار أصل الوجود، ومركبة باعتبار كمالات الوجود)، ولا مانع أيضاً من اعتبار جعلين فيها ولكن لا وجود لجعلين واقعين في نفس الامر والواقع.

اماً بالنسبة للأمور المادية، فما ينسجم مع مفad نظريات الفلسفة هو: أنَّ مادة المواد مجمولة بجعل بسيط، لكن الصور والاعراض مجمولة بجعل مركب، من هنا فالجعل البسيط مساوٍ لـ(الابداع) في اصطلاح الحكماء، والجعل المركب مساوٍ مع اطلاق خاص لـ(التكوين) في مصطلح الحكماء.

ويمكنا القول هنا: إنه بناء على الحركة الجوهرية يكون جعل الصور الجوهرية أيضاً جعلاً بسيطاً، والجعل البسيط لا يساوي (الابداع)، بل يمكننا القول أيضاً: إنَّ الجعل المركب لا وجود له بشكل مستقل عن الجعل البسيط، فكما أنَّ الجعل المركب في المفردات لا يتعدى كونه أمراً اعتبارياً فهو

اعتباري أيضاً في الماديات. وميدان هذا البحث واسع لا يمكننا هنا الورود إليه بشكل مفصل وسنشير إليه في المقدمة الخامسة والحادية عشر.

#### المقدمة الخامسة :

إذا افترضنا أنَّ هناك علة تدعى 'أ' انجبَت معلوماً خاصاً وهو 'ب'، فلدينا هنا معلوم واحد هو 'ب'. وإذا نظرنا إلى هذا المعلوم نجد أنَّ لذهننا تصوراً خاصاً إزاءه، يميِّزه في ضوء ذلك عن سائر الأشياء، وهذا التمايز ناشئ من واقع ذات الشيء الخارجي، وعلى أساس هذا الإدراك بوجه خاص نطلق على كلِّ شيء اسمَاً خاصاً. وفي نفس الوقت الذي يكون فيه لذهننا هذا الإدراك الخاص يكون له أيضاً إدراك آخر وهو أنَّ هذا الشيء صار موجوداً، وتتوفر على الوجود.

إذن؛ فلدينا تصوَّران حول المعلوم 'ب'، أحدهما أنَّ 'ب' والأخر أنَّ موجود، ولذا نقول: 'ب' موجود. إذن فلدينا هنا موضوع 'ب' ومحمول 'الوجود'. ومن المهم وجود نسبة أيضاً بين الموضوع والمحمول ما دامت هناك قضية.

إذن؛ يتضح أنَّ ذهنتنا يمكنه أحياناً أن يتزعَّز معانٍ كثيرة من واحد موجود في عالم الخارج، ليس له أيَّ تكثير. في هذا الضوء تطرح المسالة التالية: حيث إنَّ العلة المفترضة لم تنجُب أكثر من شيء واحد، إذن؛ فما انتهجه العلة إماً أن لا يكون متطابقاً مع أيٍّ من المعاني الذهنية، أو أنه يتطابق مع أحدهما، والباقي اعتبار ذهني بحث، وإماً أن يكون جمِيعها تطابق مع المعلوم بالذات ويكون مصداقاً بالذات جمِيعها. الشقان الأول والثالث باطلان بأدلة ينبغي ذكرها في مجال آخر، وببقىُ الشق الثاني.

وفي هذا الضوء يطرح البحث التالي : إذا انتجت علة معلولاً «ب»<sup>(١)</sup>. فهل أنَّ الذي انتجته العلة والذِي هو أثرها بالذات هو وجود «ب» أو ماهية «ب» أو النسبة بين «ب» ووجودها الذي تدعى الصيرورة؟ وغير خفي أنَّ هناك سؤالاً آخر يطرح هنا وهو : هل أنَّ هذا البحث يجري في القضايا المركبة والوجود الرابط أم لا؟

وبصدق الإجابة على هذا السؤال لا يستفاد شيء من كلمات القوم، لكن القدر المتيقن هو أنَّ تعلق الجعل في «الجعل المركب» بالصيرورة أمر لا معنى له، بل لا معنى لتعلق الجعل في الوجود الرابط بـ الماهية، إذن لا يصدق هذا البحث في الجعل المركب.

هناك مسألة أخرى تنبغي الإشارة لها وهي : أنَّ بناء على اعتبارية الوجود، فمما لا شكَّ فيه أنَّ للوجود اعتبارين : اعتبار «في نفسه»، واعتبار «رابط» أمَّا بناء على أصلية الوجود فيتوفر الوجود في نفسه والرابط على معنى آخر وهو «الوجود التعلقي الفقير» و «الوجود المستقل الواجب»، مضافاً إلى صدق هذين الاعتبارين على مفهوم الوجود «لا على حقيقته».

واضح أنَّ إذا كان المقصود من الوجود الرابط والنفسي هنا مجرد معنيين ومفهومين للوجود فسوف لا يكون للبحث (أنَّ الجعل على نحوين جعل بسيط وجعل مركب وأنَّ الجعل يتعلق بتحوله بالوجود غايته أنَّ في الجعل البسيط يتعلق بالوجود في نفسه وفي الجعل المركب يتعلق بالوجود الرابط) محل ، إذن؛ فاماً ما نتساءل : هل أنَّ طرح مسألة الجعل من قبل أنصار «أصلية الوجود» بالنحو المتقدم (تقسيم الجعل إلى بسيط ومركب) لا

---

١ - «ب» هنا إشارة إلى ماهية الأشياء، يعني : المفهوم المدرك عن كل شيء، والذي يعتبر على أساس هذا المفهوم شيئاً خاصاً متميزاً عن سائر الأشياء كالإنسانية والفرسية... .

يتعدى لوناً من المتابعة التي لا أساس لها المنكري أصلية الوجود<sup>(١)</sup>؟

#### المقدمة السادسة:

ذكر في محله من البحث أنَّ مناط الحاجة للعلة هو الإمكان، وعليه فالجعل البسيط (جعل الوجود في نفسه) إنما يكون حينما يكون الشيء ممكناً الوجود في نفسه مثل الإنسان وسائر أنواع هذا العالم. أما إذا كان الشيء واجب الوجود في نفسه وكان العدم محالاً عليه أو كان ممتنع الوجود في نفسه مثل (شريك الباري) أو اجتماع النقيضين، وكان تتحققه وجوده محالاً فلا معنى لأن يكون الشيء محلاً لتاثير العلة.

إذن؛ فالشيء الذي يكون وجوده ضرورياً وعدمه محالاً لا يمكن أن يكون وجوده معلوماً لعلة ولا عدمه. والشيء الذي يكون وجوده محالاً وعدمه ضرورياً لا يمكن أن يكون وجوده ولا عدمه معلوماً لعلة. والشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون مستنداً إلى علة في الوجود أو العدم هو الشيء الذي يكون وجوده وعدمه غير ضروريين.

والحال كذلك بالنسبة للجعل المركب، فاحياناً تكون للشيء صفة بنحو الضرورة، ويستحيل سلب هذه الصفة منه مثل الزوجية بالنسبة للأعداد الزوجية كالاربعة والستة. فيستحيل تحقق العدد ستة أو أربعة دون تحقق الزوجية، كما أنَّ عدم الفردية من لوازם ذات هذه الأعداد فيستحيل أن يتحقق هذان العدوان مع وجود صفة الفردية، من هنا فالزوجية وعدم الفردية بالنسبة للعدد ستة وأربعة غير قابل للجعل والعليمة، وكذلك الأمر بالنسبة لمساواة مجموع زوايا المثلث لقائمتين ، وأمثال ذلك.

---

١ - راجع المقدمة الحادية عشر .

إنَّا يمكن الجعل المركب في حالة واحدة فقط وهي أن تكون نسبة الشيء لوجود الصفة وعدمها على السواء. ففي مثل هذه الحالة يكون توفر الشيء على تلك الصفة بحاجة إلى وجود علة خارجية مثل حركة جسم معين باتجاه معين، فذات الجسم لا تختبر تلك الحركة الخاصة كما لا تختبر عدمها، ففي مثل هذه الحالة يستند حصول هذه الحركة الخاصة في الجسم إلى علة خارجية.

ولا يمكن - كما هو واضح - أن نقول: إنَّ علة هذه الصفة اللاذاتية هي الجسم نفسه؛ إذ أن ذلك خلف المفروض حيث قلنا إنَّ هذه الصفة ليست من لوازム ذات الموصوف، وبعبارة أخرى إنَّ اتحاد الفاعل والقابل في الفعل والقبول الخارجي والعيدي محال.

وعلى هذا الأساس نسائل أنفسنا حينما نرى جسماً يتحرك حركة خاصة كالنحوم في مدارتها أو الذرات في دوائرها لم تتحرك؟ فهو «لم» سؤال عن العلة، وبعبارة أخرى سؤال عن الجعل المركب وعلة تركيب القضية، ولكننا لا نسائل أنفسنا أبداً عن علة زوجية الاربعة وفردية الخمسة، فذهبنا لا يجد حاجة من حيث الأساس لهذا السؤال لأنَّه يجد الاربعة كافية لوجود الزوجية والخمسة لوجود الفردية.

وبعبارة أخرى: يكون أمام الشيء في بعض الأحيان خيار للذهاب في أحد اتجاهين فيمكنه أن يختار الطريق الأول كما يمكنه أن يختار الطريق الثاني. فإذا مضى - هنا - في طريق خاص فمن المقطوع به أنَّ هناك علة خارجية تدخلت. فمثلاً لو افترضنا سطحاً مستويًا لدائرة، وقد أصابت إطلاقة نار مركز هذه الدائرة، وبين محيط الدائرة إلى مركزها عدة خيارات وخطوط وحينما اجتازت الإطلاقة الخط الواصل إلى المركز فمن المقطوع به

أن هناك علة خارجية قد تدخلت (رغم أننا لا نستطيع تشخيصها). وفي نفس هذا المثال فالمسافة الواقلة بين محيط الدائرة ومركزها واحدة من كل الجهات وليس هناك خيار آخر، ففي مثل هذه الصورة لا معنى لتساءل لم لم يصبح نصف قطر الدائرة متفاوتاً من جهة إلى جهة أخرى.

#### المقدمة السابعة :

للمنطقة اصطلاح يقولون: إن كل معنى يحمل على فرد فلماً أن لا يكون خارج ذات وماهية ذلك الفرد أو يكون خارجاً عنها. فإذا لم يكن خارجاً كالحيوانية والناطقية بالنسبة للإنسان يقال له «ذاتي»، وإذا كان خارجاً عن الذات والماهية وليس له دخل في قوام الماهية يقال له «عرضي» مثل الضحك بالنسبة للإنسان. ثم يقولون إن العرضي على قسمين، عرض لازم غير قابل للانفكاك وعرض مفارق قابل للانفكاك، الأول كالزوجية بالنسبة للرابعة والثاني كالضحك بالنسبة للإنسان.

وبنفي الإشارة هنا إلى أن المنطقة يطلقون في مجالات أخرى على العرض اللازم «ذاتي». فهناك اصطلاحان لـ«الذاتي» أحدهما: ذاتي باب «إيساغوجي» أي الكليات الخمسة ويراد به عين الذات أو جزء الذات، نوعاً أو جنساً أو فصلاً، والأخر: ذاتي باب «البرهان» ويراد به الشيء الذي لا يقبل الانفكاك عن الذات سواء كان غير خارج عن الذات أو كان لازماً لا ينفك عن الذات، وللاصطلاح الثاني أشرنا هنا.

بعد أن أتضح الاصطلاحان نقول: إن الجعل المركب - كما تقدم بيانه في المقدمة السادسة - إنما يتصور في مورد اتصف الشيء بأمر عرضي يمكن

انفكاكه عن الذات، ولا يتصور الجعل في الأمور التي لا تنفك عن الذات سواء كانت أموراً ذاتية أو لوازم لا تنفك عن الذات، من هنا فلا معنى لجعل الذات للذات كان نجعل الإنسان إنساناً؛ لأنَّ الإنسان إنسان بالضرورة. يعني أنَّ الشيء المفروض الإنسانية لا معنى لجعل الإنسانية له. كما هو الحال لو اعطيانا خشبة مستقيمة بيد شخص ثمَّ قلنا له اجعلها مستقيمة، إذ البداهة تحكم أنَّ المستقيم لا يمكن جعله مستقيماً. وبتعبير آخر، إنَّ جعل الإنسان إنساناً عين تحصيل الحاصل. كما لا يمكن جعل الأربعة زوجاً، إذ لا يمكن أن تكون الأربعة غير زوج. نعم يمكن بالجعل المركب جعل الخشب المنحرف مستقيماً أو تعليم الإنسان أو جعل النطفة إنساناً أو جعل الحرارة للجسم، إذ استقامة الخشب وتعليم الإنسان والحرارة للجسم أمور يمكن أن تنفك خلافاً لإنسانية الإنسان وزوجية الأربعة، وهذا هو معنى البيت التالي :

في عَرَضِيْ قَدْ بَدَا مُفَارِقاً      لَا غَيْرُ بِالْجَعْلِ الْمُؤْلَفِ اِنْطَلِقاً

والحقيقة أنَّ مفاد هذا البيت هو: أنَّ مناط الحاجة للجعل المركب هو إمكان نسبة ثبوت المحمول للموضوع، ولو انصبَّ البحث حول الإمكان مباشرة ليكون شاملأً للجعل البسيط والمركَّب كما فعلنا في المقدمة السادسة لكان أفضل، كما أنَّ الأفضل دمج المقدمة السادسة والسابعة في مقدمة واحدة.

#### المقدمة الثامنة

رغم أنَّ هذه المقدمة وبعض المقدّمات الأخرى أيضاً لا تمثل مقدمة البحث في التحقيق حول ماهية الجعل بل هي من المسائل ذات الارتباط بهذا

البحث، إلا أننا نذكرها هنا بعنوان المقدمة.

ما تقدم في المقدمة السابعة من أنَّ انسانية الإنسان وحرارة الجسم الحار وحركة الجسم المتحرك لا تقبل الانفكاك لا ينبغي أن يكون منشاً لتوهم استنتاج أنَّ الإنسان ليس بمحال لآية علة وليس ممكناً الوجود. بل المقصود هو أنَّنا إذا افترضنا «الإنسان» فهذا المفروض ما دام إنساناً فالإنسانية والحيوانية والناطقية ثابتة له بالضرورة وبدون تأثير علة، وهذا لا يتنافى مع كون وجود الإنسان ممكناً لا ضرورياً. كما لا يتنافى مع كون الإنسان معلولاً في وجوده وكونه موجوداً في زمان ومعدوماً في زمان آخر.

وإذا قلنا : «إنَّ الناهية أمر ضروري الثبوت للحمار» فتعني أنَّ الحمار ما دامت ذاته باقية فالنهاية ثابتة له، وهذا لا يتنافى مع كون الحمارية والنهاية معلولة في وجودها لعلة. ولا يتنافى مع كون وجود موجود في زمان على صفة الناهية والحمارية وفي زمان آخر بحكم عملية التكامل التوعي يتتوفر على صفة مضادة للنهاية. فالقضية المنطقية لا تتنافى مع الأصل الأول (ال الحاجة إلى العلة في الوجود) كما لا تتنافى مع أصل التكامل التوعي . نعم إذا آمن شخص باصالة الماهية يمكنه أن ينكر الأصل الثاني ولكن هذا لا علاقة له بهذا البحث المنطقي. اشتهرت عن الشيخ الرئيس جملة، إنَّه قال :

«ما جعل الله المشمسة مشمسة بل أوجدها» .

فعقوله ابن سينا المتقدمة تتعرض للمسألة المتقدمة أي عدم منافاة ضرورة الذات للذات مع حاجة الذات إلى علة في وجودها. فإذا أخذنا أيَّ موجود وقسنا ذلك الموجود إلى ذاتياته فالعلاقة ضرورية ودائمة ، في نفس الوقت الذي تكون فيه علاقة الشيء مع الموجودية غير ضرورية وغير دائمة.

يمكن هنا أن يطرح السؤال التالي: الدوام عبارة عن وجود الشيء في جميع الأزمنة فهو غير متناهٍ زمانياً، في حين أنَّ وجود الشيء مؤقت، فكيف يمكن أن تكون ذاتيات ذلك الشيء دائمة وغير متناهية زمانياً بالنسبة إليه؟

نعم إذا كنا قائلين بثبوت المعدومات الممكنة وبالملاهي المفكرة عن الوجود الخارجي والذهني فمن الممكن أن يرتفع الاشكال ولكن، أولاً: الملاهي المفكرة عن الوجودين أمر غير مقبول لدى جميع الفلاسفة، ثانياً: إنَّ هذا الاشكال جار حتى في الممتنعات، إذ تلك الضرورة والدوام جارية في الممتنعات أيضاً مثل ضرورة امتناع التحقق بالنسبة للتناقض وشريك الباري.

نأتي الآن على الاجابة فنقول: رغم أنَّ ما يبدو من كلمات المنطقيين خصوصاً المتأخرین منهم أنَّ الدوام - الذي هو جهة القضايا - عبارة عن ملء جميع الأزمنة غير المتناهية ولذا نجدهم يستشهدون بحركة الفلك وبالحركة الجوهرية، ولكن يمكن القول: إنَّ مفهوم الدوام ليس كذلك ، وحيث إنَّ المقصود في القضية الدائمة «الدوام ما دامت الذات» فمعنى الدوام هو أنَّ المحمول ثابت على الدوام للموضوع ما دامت ذات الموضوع موجودة، وعلى الدوام - هنا - نسبي لا مطلق.

مثلاً: خاصية البياض هي «تفريق البصر» كما هو مشهور، وعليه يمكن القول: إنَّ كلَّ بياض مفرق للبصر على الدوام، ومن الواضح أنَّ معناه هو أنَّ البياض ما دام موجوداً فخاصية تفريق البصر موجودة. مقابل ما يأتي في القضية العرفية «الثبوت ما دام الوصف» لا ما دامت الذات. مضافاً إلى أنَّ الدوام يأتي بوجه آخر في مطلق القضايا الدائمة يعني مطلق لا نسبي - ملء جميع الأزمنة على الدوام - وهذا الدوام دوام في الصدق. يعني حينما نقول: الاربعة زوج بهذه القضية صادقة صدقاً أزلياً وإنْ لم يكن

العدد أربعة موجوداً، فهي صادقة في جميع الأزمنة.

وعلى هذا الأساس تكون القضية من زاوية «وقتية»، و«دائمة» من زاوية أخرى، بالمعنى الذي تقدم منا. فإذا قلنا: إنَّ القمر ينخسف حينما تحول الأرض بينه وبين الشمس، أو إذا قلنا: زيد واقف يوم الجمعة. فإذا نظرنا إلى ثبوت الخسوف للقمر والوقوف لزيد فهو ثبوت موقت، أمَّا إذا نظرنا إلى صدق هذه القضية فكلا القضيتين دائمة يعني أنها صادقة على الدوام.

وهناك قضيَا تكون مؤقتة حتَّى في صدقها وهذه القضيَا هي القضيَا «الاعتبارية» التي ترتبط باعتبار العرف الاجتماعي مثل أن تقول: أنا مالك هذا القلم، فالصدق في هذه القضية ليس دائمًا وتفصيل البحث في ذلك ينبغي أن يعد في مجال آخر .

والاصل الذي تقدم تقدُّم على أساسه نتائج هامة في بحوث الفقه وأصوله .

#### المقدمة التاسعة :

هذه المقدمة تكملة أيضًا للمقدمة السابعة، فقد انتهينا في المقدمة السابعة إلى أنَّ الذاتيات غير قابلة للجعل، وإنَّما الذي يقبل الجعل والعقلية هو العرضي المفارق. للوهلة الأولى يرد للأذهان أنَّ حقائق العالم بعضها قابل للملوؤلية والمجموعية والبعض الآخر غير قابل للملوؤلية والمجموعية. ولكن حينما نأتي إلى جوهر هذه المسالة ونحللها نجد أنَّ جميع الأمور التي لا تقبل المجموعية أمور لا كثرة ولا تعدد في الواقع بينها وبين الأمور التي ينبغي أن تجعل لها بالجعل المركب، إنَّما التعدد والكثرة أمور يصنعنها الذهن

وليس في الواقع شيء منها لكي يأتي البحث في مجموعيتها وعدم مجموعيتها، وحينما نقول إنَّ هذه الأمور غير قابلة للجعل فمفهوم ذلك في الحقيقة أنَّه أمور لا واقعية لها .

اماً الأمور التي نقول إنَّها قابلة للجعل المركب يعني العرضيات المفارقة، فهذه العرضيات لها واقع وراء واقع المجعل له؛ ولذا فكلَّما كان هناك شيء يثبت لشيء آخر فهذا الشيء - في الواقع ونفس الامر - له واقع بذاته يحتاج إلى جعل أيضاً . ولكن في الموارد التي لا يكون للشيء واقع بذاته فليس هناك وجود للمجموعة أيضاً .

يطرح هنا استفهام: تكون هناك مجموعية ومعلويمية في نفس الوقت الذي يكون هناك لزوم في بعض الموارد، مثلاً. كلَّ معلوم فهو لازم ولا ينفك عن العلة .

الجواب: حينما يقال إنَّ الجعل منحصر في العرضي المفارق لا الذاتي والعرضي اللازم فمن الواضح أنَّ الحديث في الجعل المركب . وحينما يقال إنَّ اللوازم غير مجمولة فالقصد هو الاعراض الازمة لا مطلق ما يقال له لازم، وبما لاشكَّ فيه أنَّ المعلوم لازم للعلة، لكنَّه ليس عرضاً لها بل هو صفة وحالة للعلة وإذا قيل للمعلوم أحياناً إنَّه شأن أو صفة فلذلك معنى آخر . أما إنَّ الجعل المركب مستقل عن الجعل البسيط فهذا مطلب أشرنا له كراراً وسُتشير إليه .

#### المقدمة العاشرة :

العلية بالمعنى العام تعني دخالة شيء في تحقق شيء آخر، بحيث إذا لم يكن الشيء الأول فلا تتحقق للشيء الثاني . أما العلية في بحثنا هنا التي

ترادف الجمل فيراد منها العلة الفاعلية الإيجادية . فالعلة هنا تعني في الحقيقة منع الوجود من قبل شيءٍ لشيءٍ آخر . ولكن حيث إنَّ ذهن الإنسان يأنس بالمحسوسات ويفقس عليها فمن الممكن أن يُتصوَّر في مورد منع العلة الوجود الملعول أنَّ المسألة تنظر إهداه شخص قطعة قماش لشخص آخر ، ففي هذه الحالة هناك خمسة أمور مستقلة وهي عبارة عن :

١ - معطي الوجود .  
 ٢ - مستلم الوجود .  
 ٣ - الوجود .  
 ٤ - إعطاء العلة الوجود للمعلوم      إعطاء الهدية للمهدي له .  
 ٥ - استلام المعلوم الوجود من العلة      أخذ الهدية من الهادي .  
 وما لاشك فيه أن هذا القياس باطل ، ففي مثال الهدية هناك موجود وهو الهدى ، وهناك موجود آخر وهو المهدى له وهناك موجود ثالث وهو الهدية . والحال أن المسالة ليس كذلك بالبداهة بالنسبة للعلة والمعلوم ، إذ :  
 أوّلاً : أنَّ المعلوم لو كان مع قطع النظر عن العلة امراً موجوداً فليس له حاجة إلى العلة .

ثانياً: أن نسبة وجود المعلوم للمعلوم ليست من قبيل نسبة قطعة القماش للمهدي له ، إذ أنَّ المهدي له بغضَّ النظر عن الهدية شخص له وجود وواقٍ، أمّا المعلوم فمع قطع النظر عن الوجود وفرض انفكاكه عنه لا يمكن أن يكون له واقٍ سواء قلنا باصالة الوجود أو اصالة الماهية .  
إذن اتفصل من هذه المقدمة أنه ليست هناك عوامل متعددة ومتكررة في باب إيجاد شيءٍ آخر تحت اسم الموجَد والوجود والإيجاد، بل لا يمكن أن يكون هناك إلا واقعان - في الواقع ونفس الامر - أحدهما العلة

والأخر المعلول، وبعد التحليل العقلي ننتهي إلى هذه التبيّنة وهي أنَّ المعلول في ذاته يلزم أن يكون موجوداً وإيجاداً ووجوداً، يعني أنَّ هذه التعبيرات المختلفة هي في الحقيقة تعبيرات عن حقيقة واحدة وواقع واحد وهو المعلول.

وتلخيص ما تقدم: إنَّ العلة التي تمنع المعلول الوجود لا تمنع الوجود بغض النظر عن إيجادها، فهي لا تأخذ الوجود وتعطيه للمعلول بل بالمعلول بنفس عملية الإيجاد يتحقق له الوجود، فالإيجاد هو عين الوجود وتحقق المعلول .

وهذا البيان الذي يقوم على أساس وحدة الإيجاد والوجود كافٍ لنعرف أنَّ الحقَّ مع أصلة الوجود، حيث يقال إنَّ الأصلة للوجود في الجعل والتحقق أيضاً، إذ تتضح أنَّ المعلول والمعمول حقيقةٌ في ذاته عينُ الوجود والإيجاد وهذا المعنى الذي يمكن في نفس الوقت أن يكون هو عين العطاء هو الوجود، دون فرض أصلة الوجود لا يكون معنى لهذا الكلام ، إذ «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» ، ولعل هذا البرهان يتتطابق مع ما ذكروه من برهان في هذا المجال .

#### المقدمة الخامسة عشر :

شككنا في المقدمة الخامسة في جريان بحث الجعل (٢٢) المشهور في الجعل المركب. نأتي الآن لنقول: بناء على أصلة الوجود تضحي حقيقة الإيجاد في الجعل والتحقق عين حقيقة الوجود، فحيثنى كيف يمكننا أنْ نقسم حقيقة الإيجاد إلى إيجاد في نفسه وإيجاد رابط؛ إذ كلَّ إيجاد ناخذه غبده رابطاً في حقيقته، فلا يمكننا حيثنى أنْ توفر على لونين من الإيجاد،

وعلى أساس كون المعمول هو الوجود، والوجود هو عين الإيجاد يظهر لنا أنه ليس لدينا نحوان من الجعل والوجود والإيجاد .

وحقيقة الأمر هي : أنه في الموارد التي يُتوهم فيها وجود الجعل المركب ، مثل جعل الصورة للمادة ، وجعل العرض للموضوع ، ليس هناك إلا الجعل البسيط ، يعني لا يمكن أن نفترض الوجود في هذه الموارد ، ثم نجعل له شيئاً آخر ، وبتعبير أسلم : إننا نجعل شيئاً آخر دون أن يكون هناك جعل مركب دون أن تكون إفاضة الوجود مفترضة على نفس ذلك الشيء .

نعم الجعل البسيط ينقسم إلى : جعل الوجود الثابت ، وجعل الوجود السيال . وفي مسألتنا يكون الجعل جعلاً للوجود السيال ، إذ تعتبر لهذا الشيء في المراحل المختلفة معانٌ وماهيات متعددة وشّوؤن وتجليات متكثرة ، والذهن البشري الجوال يعزل مرتبة عن أخرى وتجلياً عن آخر ، ويعتبره أمراً مبايناً ، فيتوهم للوهلة الأولى أنَّ هناك شيئاً مفروضاً صار مورداً لتعلق الجعل والعلية . فصيغة هذا الشيء شيئاً آخر بنحو الجعل التاليفي ، في حين أنَّ ذلك أمر اعتباري يتنزع من نفس تحقق ذلك الشيء .

ولعلَّ الذي يبدو أمراً مستعصياً هو : أنَّ علل الحركات العرضية - حيث إنَّ الأمور العرضية غير دائمة توجد حيناً وتعدم حيناً آخر ، والحسن شاهد أيضاً على أنَّ هذه الحركات معلولة لعلل تنحصر عليه هذه العلل في هذه الحركات العرضية لا أنها علة لذات المتحرك - من سُنْع العلة التاليفية لا البسيطة . لكن جواب هذه الشبهة مذكور في أبحاث الحركة .

وهنا مسالة أخرى نكتفي بالإشارة العابرة إليها هي :

جاء في كلام السبزواري : ثمَّ شرعنا في استيفاء أقسام الجعل بقولنا بالذات وبالعرض من جعل مركب (ومقصوده من الجعل المركب هو الجعل

التالي<sup>ي</sup>) ومن جعل بسيط وهي اربعة في الثلاثة اي الثلاثة المذكورة من مجملية الوجود والماهية والصيروة فتصير اثني عشر<sup>(١)</sup> وهي كالتالي :

- ١ - جعل الوجود بالذات بالجعل البسيط .
- ٢ - جعل الوجود بالذات بالجعل المركب .
- ٣ - جعل الوجود بالعرض بالجعل البسيط .
- ٤ - جعل الوجود بالعرض بالجعل المركب .
- ٥ - جعل الماهية بالذات بالجعل البسيط .
- ٦ - جعل الماهية بالذات بالجعل المركب .
- ٧ - جعل الماهية بالعرض بالجعل البسيط .
- ٨ - جعل الماهية بالعرض بالجعل المركب .
- ٩ - جعل الصيروة بالذات بالجعل البسيط .
- ١٠ - جعل الصيروة بالذات بالجعل المركب .
- ١١ - جعل الصيروة بالعرض بالجعل البسيط .
- ١٢ - جعل الصيروة بالعرض بالجعل المركب .

ثم يقول : «فعلى القول المرضي (مقابل قول المشاء والإشراق) ما هو الصحيح من هذه الوجوه جعل الوجود بالذات جعلاً بسيطاً وجعله بالعرض مركباً وجعل الماهية والاتصال بالعرض بسيطاً ومركباً». فتضحي ستة صور .

يبدو أن هناك خلطاً بين ما ذكره السبزواري في ابتداء البحث من معنى للجعل التالي<sup>ي</sup> وبين معنى الجعل التركيبي الذي ذكره في الجدول وأوضحه في مقدمة الجدول . فما ذكره في بداية الجدول بعنوان الجعل المركب ينحصر

---

١ - يعني هل ان الجعل يتعلق بالوجود او الماهية او الصيروة؟

بالجعل الذاتي للذات ، يعني جعل الوجود وجوداً ، وجعل الإنسان إنساناً مثلاً ، وجعل النسبة نسبة ، في حين أنَّ الجعل التاليفي ، الذي أطلق عليه هنا الجعل المركب ، أعمَّ من جعل الذات للذات ، وغيره ، مثل جعل العرض المفارق للذات . وعلى هذا الأساس تتغير صورة الجدول المتقدم .

وفي ضوء نظرية أصالة الوجود في الجعل لا ينحصر الجعل بالذات في جعل الوجود بسيطًا، بل في مورد الأعراض المفارقة حيث إنَّ جعل الوجود تركيبي يكون الجعل بالذات.

نعم إذا احتملنا هنا وجود اصطلاح خاص للجعل البسيط والجعل المركب أيضاً، ومعنى الجعل المركب هو عين ما قيل، والجعل البسيط مقابلة، وحتى جعل الوجود الراهن في مورد العرض المفارق يتصور على نحوين أحدهما بسيط يعني جعل الوجود الراهن، والأخر مركب يعني جعل الوجود الراهن وجوداً رابطاً.

و حينما نقترح مثل هذا الاصطلاح في مقام التوجيه ، يرتفع الاشكال  
حيثنة ، ولكن مثل هذا التوجيه يختلف تماماً مع ظاهر عبارات المنظومة ،  
و كان ينبغي التصريح بأن المقصود من الجعل البسيط هنا معنى خاص  
و المقصود من الجعل المركب ليس الجعل التاليفي . وعلى اي حال يلزم  
الرجوع إلى الكتب المفصلة في هذا الباب .

والخلاصة يمكننا أن نطرح بحث الجعل كالتالي : هل يتعلّق الجعل بالوجود أو بالماهية أو بالنسبة بينهما ، وهنا لابدّ أولاً من معرفة معنى الوجود والماهية ثمّ معنى الجعل لكي نفهم معنى تعلّق الجعل بالوجود أو الماهية أو النسبة .

ثم لا بدّ لنا بعد ذلك من معرفة مناط الحاجة للجعل لاستخلاص الدليل

على تعلق الجعل بالوجود وعدم تعلقه بالماهية أو النسبة ثم نعرف بعد ذلك  
أقسام الجعل .

أما الفرق بين الوجود والماهية فقد مضى في أول الكتاب وذكرناه في  
المقدمة الأولى ، وأوضحنا معنى الجعل في المقدمة الثانية . وأوضحنا في  
المقدمة السادسة مناط الحاجة للجعل وزدنا ذلك إيضاحاً في المقدمة السابعة ،  
وقدمنا الدليل على تعلق الجعل بالوجود في المقدمة العاشرة ، وأوضحنا  
أقسام الجعل في المقدمة الأولى والثالثة . وعلى هذا الاساس فالمهم معرفة  
المقدمة الخامسة والثانية والسادسة والسابعة والعشرة والثالثة والأولى .  
فيتمكن حصر المقدمات في سبع وبنائها على ترتيب آخر .

الوجود بـ رـاـزـمـدـار



مرکز اسناد و کتابخانه ملی ایران

### المواد الثلاث

إن الوجود رابطٌ وابطٌ ثمة نفسٍ فهكَّ وأضبَطٌ

بديهي أنَّ اصطلاح المادة الذي يستخدم هنا يختلف عن «المادة» التي  
تستخدم في باب «العلة والمعلول».

فاصطلاح «المادة» في باب العلة والمعلول يعني: «حامل الاستعداد»،  
أو «محلُّ الصورة». مثلاً: النطفة مادة الإنسان يعني: تحمل الاستعداد  
لصيروتها إنساناً، أو أنَّ الجسم يشتمل على مادة وصورة، يعني: أنَّ  
هناك: شيئين أحدهما حالٌ في الآخر، والأخر يُعدُّ ممراً له.

أما «المادة» في باب المواد الثلاث فلا تعني أيّاً من هذه المعاني، فليس  
الوجوب والإمكان والامتناع حامل استعداد اي شيء آخر، كما أنها ليست  
ممراً لصورة من الصور.

إنَّ اصطلاح «المادة» في باب الوجوب والإمكان والامتناع اصطلاح  
خاص في بابه، وهو لون من المجاز والتشبّه، وسنشير فيما يأتي إلى منشا  
هذا المجاز والتشبّه.

نبتغي في هذا الفصل أن نقول: إنَّ للوجود مطلقاً «بحسب عالم

الذهن» إحدى هذه المواد الثلاث؛ الوجوب، الامكان، الامتناع. وقد ذكر «السبزواري» في مقدمة شرحه هنا تقسيمات للوجود، ثم قال: إنَّ لكل أقسام الوجود مادة من هذه المواد الثلاث.

ال التقسيم الأولي للوجود هو: أنَّ الوجود إماً أن يكون «محمولياً»، أو «رابطاً». الوجود المحمول يعني الوجود الذي يكون أحد طرف في النسبة ويكون محولاً على موضوع ما، مثل أن نقول: الإنسان موجود، البياض موجود، الله موجود . . . ففي هذه الأمثلة يشكل الوجود أحد طرف في النسبة، وهو محمول على الإنسان، والبياض ، والله .

اماً الوجود الرابط فهو ليس موضوع ولا محمول في القضية، بل هو رابط بين الموضوع والمحمول، مثل أنَّ نقول: الإنسان كاتب، ففي هذا المثال لا نريد أن نقول الإنسان موجود، بل نريد أن نقول: الإنسان الموجود كاتب، فالوجود في هذا المثال رابط بين الإنسان والكاتب .

يطلق على الوجود المحمول في الاصطلاح: «الوجود في نفسه»، يعني الوجود الذي يكون له استقلال من زاوية فهمه، فيكون تصوراً مستقلاً عن سائر التصورات، ويقال له في اصطلاح آخر. «معنى اسمي». أما الوجود الرابط فهو وجود «لا في نفسه»، يعني: أنه لا استقلال له من زاوية فهمه، ويقبل التصور في حالة ارتسام تصورين آخرين في الذهن، ويكون له عملياً دور الرابط بين هذين التصورين، وفي اصطلاح آخر «معنى حرفي».

ينبغي أن تُشير هنا إلى اصطلاحين آخرين أحدهما يرتبط بعلم المنطق، والأخر بعلم النحو.

موضوع بحث المانطقة هو المفاهيم الذهنية (وعلى الاخص المقولات الثانية منها)، والقضية التي تمثل معمولاً ثانياً يقسمها المانطقة إلى قسمين:

أ - القضية الثانية.

ب - القضية الثالثة.

القضية الثانية هي القضية التي يحكم فيها بوجود شيء، والثلاثية تعني القضية التي يحكم فيها بوجود شيء لشيء آخر. مثلاً: إذا قلنا «زيد موجود» فقد حكمنا بوجود «زيد». أما إذا قلنا: زيد عالم، فقد حكمنا بوجود العلم لزيد، نلاحظ أن الهدف في المثال الاول هو إثبات الوجود لزيد، أما في المثال الثاني فقد أخذ زيد مفروض الوجود، وكان الهدف إثبات العلم لزيد المفروض الوجود. ومن الواضح أن هناك ترتباً طوبياً بين هذين اللتين من القضايا، يعني: أن الذهن في المرحلة الأولى لابد له من الانتهاء إلى الحكم بوجود شيء، ثم تأتي المرحلة الثانية؛ ليحكم بوجود شيء آخر لذلك الشيء.

يقول المانطقة إن النوع الأول يقع في جواب «هل البسيطة»، ويقع النوع الثاني في جواب «هل المركبة».

توضيح ذلك : إن «هل» يمكن ان تأتي في الاستفهام عن الوجود المطلق، ويمكن ان تأتي في الاستفهام عن الوجود المقيد والمركّب . فإذا قلنا: هل أنَّ زيداً موجود؟ فقد سألنا عن وجود المطلق، أما إذا قلنا: هل أنَّ زيداً عالم؟ فقد سألنا عن وجوده المقيد والمرکب .

يشتمل النوع الأول - من وجهة نظر المانطقة - على جزئين: الموضوع والمحمول، ويشتمل النوع الثاني على ثلاثة اجزاء: الموضوع والمحمول

والوجود الرابط . ومن هنا اطلقوا على النوع الاول «القضية الثنائية» وعلى النوع الثاني «القضية الثلاثية» .

اماً امر النسبة ، وهل انَّ القضية الثنائية تشتمل على نسبة ام لا ؟ وهل انَّ النسبة والوجود الرابط في القضية الثلاثية امر واحد ام انَّهما امران متغايران؟ فهذا بحث خارج عن حدود هذا الكتاب ولابدَ من استيعابه في مجال اوفى<sup>(١)</sup> .

للنحو اصطلاح في باب الافعال الناقصة ، يقولون : «كان» على قسمين :

«كان» التامة ولا تحتاج إلى خبر بل تستغني باسم هو فاعلها ، مثل ان يقول : «كان الله ولم يكن معه شيء». و«كان» الناقصة وهي تحتاج إلى اسم وخبر ، مثل ان يقول : «كان زيداً قائماً». فإذا قلنا : كان الفرزدق ، فـ«كان» هنا تامة ، وإذا قلنا : كان الفرزدق شاعراً ، فهي ناقصة .

طرح الفلسفة «الوجود» ، باعتباره موضوع بحثهم ، وقالوا : إنَّ الوجود إماً أن يكون محمولياً أو رابطاً . وطرح المناطقة «القضية» ، لأنَّها من المقولات الثانية التي هي موضوع بحثهم ، فقالوا : القضية إماً ثنائية أو ثلاثة . وطرح النحو كلمة «كان» باعتبار أنَّ موضوع بحثهم الانفاظ والكلمات ، فقالوا «كان» إماً أن تكون تامة أو ناقصة . فجاء اصطلاح الفلسفة تعبيراً عيناً لهذه الفكرة ، وجاء اصطلاح المناطقة تعبيراً ذهنياً عنها ، وجاء اصطلاح النحو تعبيراً لفظياً عنها .

---

١ - في بحث الأمور العامة من كتاب «الاسفار الاربعة» درست هذه المسالة بشكل تفصيلي .

وقع البحث حتى الآن في تقسيم الفلسفه للوجود إلى رابط محمولي، وقد استخدم الفلسفه تقسيماً آخر، يقولون : إنَّ الوجود المحمولي «الوجود في نفسه» ينقسم بدوره أيضاً إلى قسمين :

- أ - نفسي .
- ب - رابطي .

الوجود النفسي هو الوجود الذي يكون لنفسه ، مضافاً إلى كونه وجوداً في نفسه ، يعني : أنه مضافاً إلى صحة وقوعه محمولاً ، وكونه ذات استقلال في عالم التصور ، فهو مستقل عن الموضوع أيضاً ، يعني أنه ليس وجوداً عارضي فيكون حالة وعارضاً على شيء آخر ويكون وجوده لشيء آخر ، بل هو موجود لنفسه وليس حالة أو عارضاً أو صفة لشيء آخر ، كالإنسان والجماد والنبات .

اماً الوجود الرابيطي الذي يقال له الوجود «الناعت» او «النعتي» فهو رغم استقلاله بلحاظ التصور وكونه صالحًا لأن يقع محمولاً ، إلا أنه يكون على الدوام حالة وصفة وعارضًا على شيء آخر ، ويكون موجوداً لشيء آخر لا لنفسه ، نظير : البياض ، الحرارة ، الطول ، القصر ، الحلاوة وغيرها ، وهذه الأمثلة جمبعها يكون وجودها لشيء آخر ، يعني : لابد من وجود شيء آخر تكون هذه الأمور موجودة له ، فلابد من وجود جسم لكي يعرض عليه البياض ، حيث تصدق مفهوم «البياض» على هذا الجسم - باعتبار عروض البياض عليه - .

إذن الأشياء التي يكون وجودها لنفسها تدعى «جوهر» والأشياء التي يكون وجودها رابطيًا تدعى «عرض» .

هناك تقسيم ثالث وهو أن الوجود إماً أن يكون بنفسه أو بغيره، يعني : أنَّ الموجودات إماً أن تكون قائمة بالذات وليست بحاجة إلى علة ومبدأ ومنشأ للصدور ، وإماً أن تكون غير قائمة بالذات وبحاجة إلى مبدأ ومنشأ للصدور ، فالقسم الأول يطلق عليه أنه وجود بنفسه وهو عين واجب الوجود ، وعلى أساس أدلة التوحيد لا يمكن أن يكون هناك أكثر من وجود واحد بنفسه ، والقسم الثاني يطلق عليه أنه وجود بغيره وهو شامل لكل ما عدا الواجب<sup>(١)</sup>.

وجود الواجب تعالى في التقسيم الثالث داخل في الوجود بنفسه ، من هنا قال :

الحقُّ نحو ايسه      في نفسه لنفسه بنفسه

ظاهر التقسيم الذي جاء في البيت الأول المتقدم هو أنَّ الوجود على ثلاثة أقسام : رابط ، رابطي ، نفسي . يعني أنه يبدو للوهلة الأولى أنَّ ليس هناك أكثر من تقسيم وأنَّ الأقسام الثلاثة عرضية ، لكن الآيات اللاحقة توضح أنَّ الأمر ليس كذلك .

---

١ - قسمنا هنا مطلق الوجود إلى قسمين : بنفسه ، وبغيره ، ولم نخصل الوجود النفسي بذلك ؛ لوضوح أنَّ الوجود الرباعي والوجود الرباطي لا يخرجان عن هذا التقسيم ، ويشملهما الوجود بغيره . فعلى هذا يكون التقسيم الأول والثاني للوجود طولبين أما التقسيم الثالث فهو في عرض التقسيم الأول ، رغم أنَّ ظاهر بعض الكلمات كون التقسيم الثالث في طول الثنائي أيضاً ، يعني أنَّ الوجود النفسي (نفسه) مقسم للوجود بنفسه وبغيره نظير ما يظهر من شرح السبرواري للمنظومة فراجع .

لـأـنـهـ فـيـ نـفـسـهـ أـوـ لـنـفـسـهـ سـمـاـ  
 أـوـ غـيـرـهـ وـالـحـقـ نـحـوـ أـيـسـهـ  
 فـيـ نـفـسـهـ لـنـفـسـهـ بـنـفـسـهـ (١)  
 قـدـ كـانـ ذـاـ جـهـاتـ فـيـ الـانـهـانـ  
 وجـبـ اـسـتـنـاعـ أـوـ إـمـكـانـ

**الشرح:** المقصود في هذه الآيات هو أنَّ الوجود سواء كان محمولًا وواقعاً في حقل القضايا الثنائية والبساطة، أو كان رابطاً وواقعاً في حقل القضايا الثلاثية والمركبة، فله إحدى الجهات الثلاث. يعني: كل محمول نسبناه إلى موضوع فله إحدى الحالات الثلاث، سواء كان المحمول الوجود نفسه أو شيئاً آخر: فلماً أن يكون ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً وواجباً،

١ - ما تقدم قوله ينسجم مع ما جاء في المنظومة وشرح السبزواري لها، والحق إنَّ هذا التقسيم للوجود له ارتباط أساس مع مذهب أصلة الماهية، يعني أنَّه منسجم مع منهج التفكير القائل بأسالة الماهية، الذي يذهب إلى أنَّ الوجود مفهوم اعتباري متزع من حاق ذات الماهية، ولا ينسجم مع مذهب أصلة الوجود، وإذا نظرنا إلى مفهوم الوجود - فالوجود إماً أن يكون محمولياً أو رابطاً، يعني: أنَّ الصورة الذهنية لمفهوم الوجود تكون حيناً بصورة اسمية واستقلالية يصحُّ معها أن يكون الوجود موضوعاً أو ممولاً، وتكون حيناً آخر بصورة حرافية وغير استقلالية، ويكون الوجود رابطاً بين مفهومين آخرين.

وتقسيم مفهوم الوجود المقدم يحصل بلحاظ ذهني، وينتمي القضية الذهنية، وينتهي عند هذا الحد، يعني أنَّ الوجود المحمولي والتصور المستقل للوجود لا ينقسم إلى نفسي ورابطي، وأما مفهوم الوجود بحسب عالم مصاديقه الخارجية - لا الوجود الذهني - فينقسم لنفسه ولغيره وبنفسه وبغيره. يعني: إذا نظرنا إلى واقع الوجود فالوجود إماً أن يكون مستقلأً أو رابطاً، والوجود المستقل هو وجود الواجب والوجود الرابط هو ما سواه مطلقاً. حيثُ فالوجود الرابط بهذا المعنى على قسمين: إماً أن يكون غالباً عن المدل والموضوع أو يكون بحاجة إلى ذلك، والأول يمكن أن نطلق عليه الوجود النفسي، والثاني الوجود الابطي.

او ممتنعاً او مكناً، مثلاً: إذا قلنا : «ا موجود» فلا يخرج الامر عن إحدى الحالات الثلاث، فلماً ان يكون «ا» موجوداً بالضرورة والوجوب، يعني يستحيل عدمه ولا بد من وجوده، او يكون موجوداً بالإمكان، يعني يمكن ان يكون موجوداً ويمكن ان لا يكون موجوداً فلا يكون الوجود ضرورياً له ولا العدم، او يكون وجود «ا» بالامتناع فيكون وجود «ا» ممتنعاً ومستحيلاً. وكذلك إذا قلنا : «ا هي ب» فلماً ان يكون ثبوت «ب» لـ «ا» بالضرورة او يكون ثبوته مكناً او يكون مستحيلاً.

جاءت كلمة «في الاذهان» في الآيات المتقدمة إشارة إلى أنَّ الوجود متصل في ظرف الذهن بأحدى الصفات الثلاثة، وأنَّ غير متصل بها في عالم الخارج، بل يتصل باثنين منها في عالم الخارج وهما الوجوب والامكان؛ لوضوح استحالة وجود معنى الامتناع في عالم الخارج ، وليس هناك شيء يقبل صفة الامتناع في عالم الخارج<sup>(١)</sup>.

---

١ - الحقيقة هي أنَّ الواقع في هذا المازق نشا جراء سعي السبزواري لجعل مطلق الوجود مقسماً كما صرَّح بذلك في الشرح، وقد أوضحنا سابقاً أنَّ أساس هذه التقسيمات خطأ. في ضوء نظرية أصالة الوجود لابدَّ أن نتكلَّم بأسلوب آخر. ففي ضوء أصالة الوجود يلزمنا أن نطرح نوعاً من التقسيم فيما إذا لحظنا الوجود وجعلناه مقسماً، وعلينا أن نطرح نوعاً آخر من التقسيم فيما إذا لحظنا الماهية وجعلناها مقسماً، وسوف يختلف حتى مفهوم الاقسام في ضوء هذين اللحاظتين. فإذا لحظنا حقيقة الوجود يلزمنا القول: إنَّ حقيقة الوجود إما أن تكون واجبة أو مكنة وليس هناك شق ثالث. ومن الواضح أنَّ معنى الإمكان في باب الماهية كما يختلف الوجود على أساس أصالة الوجود يختلف عن معنى الإمكان في باب الماهية كما يختلف معنى الوجوب على أساس أصالة الوجود عن معنى الوجوب على أساس أصالة الماهية. وإذا لحظنا الماهية فالماهية تتصف تبعاً للوجود والعدم بهذه الصفات الثلاث فكل ماهية عقلاء



## وهي غنية عن الحدود ذات نفس فيه بالوجود

الشرح : لابد من تعريف موضوع كل باب أو فصل في بدء الشروع في ذلك الفصل أو الباب ؛ لتتصبح الإجابة على السؤال التالي : حول أي شيء يدور البحث ؟ وهنا يطرح السؤال التالي نفسه : ما هو تعريف كل مادة من هذه المواد الثلاث ؟

الجواب : أنها غنية عن التعريف ، ولا يمكن تعريفها . فالمفهوم يحتاج إلى تعريف ويمكن تعريفه فيما إذا لم يكن بديهياً للنفس . وأما إذا كان

---

⇒ لا تخرج عن إحدى هذه الحالات الثلاث من زاوية اتصافها بالوجود فاما ان تكون واجبة او مكنته او متنعة ، وكذلك الحال من زاوية اتصف كل ماهية بصفة من الصفات او ثبوت صفة لها ، فاما ان يكون ثبوت الصفة بالوجوب او الإمكان او الامتناع .

إذن ، إذا أردنا أن نعمل التقسيم ثلاثياً على أساس أصلية الماهية فلا داعي أن نجعل الطرف عالم الذهن ، وإذا أردنا أن نحكم على أساس أصلية الوجود فمن الواضح أن الوجود نفسه لا يقبل القسمة الثلاثية على الإطلاق لا في عالم الذهن ، ولا في عالم الخارج ، وأما الماهية في ضوء هذا المبني فهي اعتبارية ولا مانع من قبولها للأقسام الثلاثة .

يلزمنا أن نستعرض المسالة الثالثة وهي : إنه إذا لحظنا حقيقة الوجود لا الماهية الاعتبارية - في ضوء أصلية الوجود - فلا يكون أي من الأقسام الثلاثة «مادة» أو «جهة» لوضوح أن المادة عبارة عن كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع ، والجهة تغير لفظي عن هذه الكيفية ، والسبة التي هي موضوع هذه الكيفية ترتبط بعالم الذهن لا عالم الخارج ، فالوجوب في عالم الخارج عن حقيقة الوجود والوجوب ، لا كيفية انتساب الوجود للواجب ، وكذلك الإمكانيات عين الوجودات الفقيرة والربطية ، لا كيفية انتساب الوجودات لذات الأشياء . أما إذا لحظنا الماهية التي هي أمر اعتباري على أساس هذا المبني فلا مانع من أن نطلق على أي من هذه الأقسام مادة أو جهة .

نظام الأحكام التي تصدق على الماهية بناء على أصلية الماهية تصدق نفسها على الماهية بناء على أصلية الوجود . ولكنها تفقد اصالتها وتأخذ طابعاً اعتبارياً .

المفهوم بديهيًا وأولياً للنفس ولا إيهام فيه ، بحيث يحتاج إلى توضيح وتحديد فهو غني عن التعريف . وبعبارة أخرى : إن المعاني التي تحصل للنفس بلا واسطة مفهوم ومعنى آخر لا تحتاج إلى التعريف .

وإذا افترضنا أن كل المعاني والمفاهيم بلا استثناء تحتاج إلى توسط مفاهيم أخرى يلزم من ذلك أن لا يكون هناك معنى ومفهوم قابلاً للتعريف ، وفي المصلحة لا يصح أي معنى أو مفهوم واضح في الذهن . من هنا تنقسم المعاني والمفاهيم إلى قسمين :

أ - بديهية .

ب - نظرية .

كما أوضح ذلك في علم المنطق<sup>(1)</sup> .

---

١ - لابد من استذكار موضوعين هنا :

أ - حينما يقال : إن بعض المفاهيم بحاجة إلى واسطة ، وبعضها ليس بحاجة إلى واسطة ، فالقصد من الواسطة معنى ومفهوم لا شيء آخر ، من هنا فجاجة المفهوم لواسطة آلة إحساس وعدم حاجتها إلى مثل هذه الآلة خارج عن محل البحث ، وججاجة المفهوم إلى مفهوم ومعنى آخر هي أن المعنى الثاني شارح ومحلل للمفهوم والمعنى الأول . وأمام حاجة المعنى لآلة إحساس فمعنى أن المفهوم لا يعرض على الذهن ما لم تكن هناك آلة إحساس لا عروضاً بديهياً ولا نظرياً .

ب - ما هو ملاك هذه الحاجة ؟ وكيف تكون بعض المعاني والمفاهيم غنية عن التعريف والشرح وبعضها بحاجة إلى تعريف وشرح ؟ وبعبارة أخرى : كيف تكون بعض المفاهيم الذهنية خالية عن أي لون من الإبهام ويجد الذهن نفسه غنياً عن الاستفهام عن ماهيتها وتكون بعض المفاهيم الأخرى مبهمة ويجد الذهن نفسه بحاجة إلى الاستفهام عنها ؟ تعدد الإجابة على هذا الاستفهام ، والحق هو : إن ملاك الحاجة هو بساطة وتركيب المفاهيم ، وقد تناول هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الخاص بتعريف الوجود .

فمفهوم الوجوب والإمكان والامتناع من هذه الناحية نظير مفهوم الوجود، فهي مفاهيم أولية التصور وبدائية ولا تحتاج إلى تعريف.

## اعتبارية المواد الثلاثة

ندرس في هذا الفصل مسألة «اعتبارية» المواد الثلاث . وعلينا بدءً أن نشرح معنى ومفهوم «الاعتباري».

تستخدم كلمة «اعتباري» عادةً مقابل كلمة « حقيقي » ، ولكلمة «اعتباري» موردان مختلفان بحسب الاستعمال :

١ - في مصطلح العلوم الإنسانية : حينما يقال في هذه العلوم إنَّ القوانين مجموعة أمور اعتبارية ، أو يقال إنَّ الملكية أمر اعتباري فيُعنِّي بذلك أنها أمور مما يتتفق عليها العرف . فلا محيسن لبني البشر من الاتفاق على أمور يستخدمونها في حياتهم اليومية . أمور يمكنهم وضعها ، كما يمكنهم رفعها . يعني أنَّ الأمور الاعتبارية أمور يمكنهم إيجادها ، ويمكنهم إلغاؤها ، فيما يمكنهم اعتبار الملكية أو الزوجية أو المقام الاجتماعي ، كما يمكنهم الغاء اعتبار هذه الأمور في موارد خاصة ، أو إلغاؤها بشكل كامل ، فمثلاً يمكنهم إلغاء الملكية من حيث الأساس .

٢ - في المصطلح الفلسفي : يعتقد الفلاسفة أنَّ المفاهيم العارضة على الذهن البشري تنقسم بشكل عام إلى قسمين :

أ - مفاهيم ومعان موجودة بنفسها في الخارج، يعني أنَّ ما هو موجود في الخارج مصداق واقعي لما في الذهن، وما في الذهن صورة وحكاية لذكِ الواقع الموجود في الخارج. مثل مفهوم الإنسان، الحرارة، الطول، القصر، وغيرها من المفاهيم التي يصدق عليها أنها موجودة.

ب - مفاهيم ومعان غير موجودة بنفسها في الخارج، بل تنتزع من سلسلة معانٍ ومفاهيم أخرى موجودة بنفسها في الخارج، وتتمثل المعاني المتزعة صفةً وحکماً تصدق على المعانِي الخارجية، يعني: أنَّ الصفة والحكم لا تُعد مراتبة من الوجود وليس لها ما بازاء في الخارج، وبالاصطلاح المنطقي أنَّها ليست «محمول بالضمية»، بل هي «خارج المحمول». هذه المعانِي والمفاهيم تصدق على الأشياء الخارجية ولكن لا يصدق عليها مفهوم «موجود»، مثل مفهوم الإمكان، والحدث. فيمكننا القول بصدق شيءٍ خاص إنَّ هذا الشيء ممكِن أو حادث، ولكن لا يمكن القول إنَّ الإمكان موجود، أو إنَّ الحدوث موجود. كما يمكن القول بصدق شيءٍ خاص إنَّه معدوم، ولكن لا يمكن القول إنَّ العدم موجود.

إيضاح هذه الفكرة: يحمل محمول على موضوع خاص أحياناً في نفس الوقت الذي يُعد فيه المحمول مضانًا إلى وجود الموضوع مراتبة من مراتب الوجود، وبالتالي مثلاً أن يضاف شيءٍ إلى الموضوع ويضم إليه، كان نقول: «زيد عالم» فعالِم حمل على زيد، ولكن مبدأ هذا الحمل ليس بزيده، يعني أنَّ ذات زيد بما هي ذات زيد لا تستحق حمل «عالِم» عليها، بل تستحق الحمل باعتبار أنَّها ذات كافية وحالة مضافة للوجود ومنضمة إليه.

وأحياناً أخرى يحمل محمول على موضوع دون أن يحتل المحمول مراتبة أخرى من الوجود، ودون أن يكون في الخارج شيءٌ أضيف إلى وجود

الموضوع وضم إ إليه، بل أن ذات الموضوع من حيث كونها ذات الموضوع تستحق حمل ذلك المحمول والاتصال به، مثل قولنا : «زيد حادث» ، «الله قدِيم» ، «زيد معلول» ، «العلة متقدمة على المعلول» .

الحدث، القدم، المعلولة، التقدم، وأمثال ذلك أمور لا تكون إضافة وضمنية على ذات الموضوعات، في نفس الوقت الذي تحمل فيه عليها. بل يتزعزع ذهننا - بما لديه من قدرة فعالة - هذه المفاهيم والمعاني من حاق ذات الأشياء ويحملها عليها، وهذه المفاهيم والمعاني الانتزاعية أصدق المعاني، واقربها إلى الفطرة.

هذه المعاني والمفاهيم تصدق على الأشياء دائمًا بوصفها ممدولةً وصفة، ولكنها لا تقع أبدًا موضوعاً لمحمول (سواء كان المحمول هو الوجود أو شيء آخر)، وتصدق على المعدومات أيضًا، يعني : أنه ليس من الحتم أن يكون موصوفها ذات وجود خارجي، كما نقول : «العنقاء ممكنة الوجود» ، أو «شريك الباري ممتنع الوجود» . ومن البديهي أن العنقاء وشريك الباري أمران معرومان لكنهما في نفس الوقت يتصفان بصفة الامتناع أو الإمكاني، وهذا بنفسه دليل قاطع على اعتبارية هذه المفاهيم، وأنها لا تقع في الخارج مصداقاً لحمل «الموجود» عليها إطلاقاً.

مضافاً إلى وجود دليل آخر على عدم خارجية هذه المفاهيم وهو : أنَّ هذه المعاني والمفاهيم لو كانت موجودة في الخارج وقابلة لحمل «الموجود» عليها يلزم من ذلك التسلسل وهو محال.

إذن ! يستحيل التتحقق الخارجي لهذه المفاهيم والمعاني <sup>(١)</sup> .

---

١ - التمييز بين الأمور الحقيقة والاعتبارية قائم بالنحو المتقدم ذكره قبل الكشف عن نظرية اصلة الوجود، يعني أنَّ تعريف الأمور الحقيقة والاعتبارية هو عين التعريف المتقدم ذكره ( إن ↵

وجوئها في العقل بالتعمل للصدق في المدحوم والتسلسل  
وجود هذه المواد الثلاث (الوجوب، الامكان، الامتناع) في الذهن،

---

◀ الأمور الحقيقة مصداق كلمة موجود، والأمور الاعتبارية لا تكون مصداقاً للموجود لكنها تعمل على الأشياء باعتبارها صفة) وأسلوب التفرقة بين الأمور الاعتبارية والحقيقة هو عين ما أشرنا إليه يعني: أنَّ الأمور الاعتبارية إذا فرضناها موجودة يلزم من هذا الفرض التكرر والتسلل:

(كُلُّ مَا يُلْزِمُ مِنْ تَحْقِيقِهِ تَكْرَرُهُ فَهُوَ اعْتِبَارٌ)

وقيل إنَّ المقولات الأولى بالاصطلاح الفلسفى التي هي عين الماهيات أمر حقيقة، أما المقولات الثانية الفلسفية فهي جمِيعاً أمور اعتبارية، وحيث إنَّ مفهوم الوجود من المقولات الثانية فهو لهذا أمر اعتباري. ولكن بعد الكشف عن نظرية اصالة الوجود طرحت فكرة أخرى وهي: لا يمكن لإثبات حقيقة مفهوم كونه مستحضاً لحمل «الموجود» عليه. ففي ضوء نظرية اصالة الوجود تضحي المفاهيم والمعانى التي تستحق حمل «الموجود» عليها أيضاً أموراً اعتبارية وانتزاعية، واستتحقها لحمل «الموجود» عليها تابع لحقيقة الوجود. فما لهُ الاصالة والذي يلزم إطلاق «الحقيقى» عليه بحق هو حقيقة الوجود، الذي هو عين الخارج والواقع وغير قابل للانتقال إلى الذهن يعني: أنه لا يصح بتابع المفهومية والمقولية على الاطلاق.

هذا رغم أنَّ التفاوت بين لوني المقولات الأولى والثانية أمر ثابت، وأنَّ المقولات الثانية متزرعة من الأولى ولا تستحق حمل «الموجود» عليها على الاطلاق.

على هذا الأساس يمكن القول: إننا إذا أخذنا المعانى والمفاهيم بعامة ووضعناها في جهة ووضعنا حقيقة الوجود في جهة أخرى، فالمفاهيم بعامة أمور اعتبارية. ولكن إذا قسنا المفاهيم والمعانى بعضها بالبعض الآخر فهناك تفاوت فيما بينها ويصبح إطلاق «الحقيقي» على بعضها مقابل البعض الآخر. ولو استبدلنا الاصطلاح، ووضعنا في المورد الأول الأصيل والاعتباري مترادفين، ووضعنا الحقيقي والانتزاعي مترادفين في المورد الثاني، يمكن حينئذ أن تتجلى الفكرة بشكل أكبر وتكون أقوى.

لا في الخارج، ويحصل عليها العقل بانتزاعها من معانٍ أخرى (يحصل عليها عن طريق الحواس الظاهرة مباشرة أو بواسطة أخرى). والدليل على عدم واقعية هذه المواد خارجًا أمران :

١ - إنَّ هذه المواد تصدق حتَّى على الموضوعات العدمية، يعني أنه من الممكن أن تكون موصفات هذه المواد أموراً عدمية. ومن البديهي أنَّ الموصوف إذا كان معدوماً فالصفة معدومة بطريق أولٍ. مثل أن نقول : إنَّ الإنسان ذا الرأسين ممكِن أو أنَّ شريك الباري ممتنع.

٢ - لو افترضنا وجود هذه الأمور في الخارج يلزم من ذلك التسلسل؛ إذ لو كانت موجودة كسائر الأشياء الأخرى فسوف تكون ظاهرة من الظواهر التي تتتوفر على الوجود، وبعبارة أخرى سوف يكون لها ماهية وجود، حيثُتُفَسَّرُ لَا تخلو هذه الماهيات من جهة الاتصال بالوجود من أحدى المواد الثلاث، فلماً أن تكون واجبة الوجود، أو مُمكِنة، أو ممتنعة. فإذا كان الامكان موجوداً فلماً أن يكون واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً، ثمَّ ننقل الكلام إلى وجوب أو امكان أو ممتنع هذا الامكان، فهو موجود ولهم ماهية، فلماً أن يكون ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية. ولهذا قلنا آنفاً إنَّ كلَّ ما يلزم من تحقق تكرره فهو أمر اعتباري .

## القسام كلٍ من المواد الثلاث

وكلُ واحدٍ لذَّى الأكِياسِ  
بالذَّاتِ وَالغَيْرِ، وبالقياسِ  
إِلَّا فِي الْإِمْكَانِ فَقَبْرِي سَكِّبٌ  
فَلَنِسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْتَلِبُ

الشرح : يوضح السبزواري هنا أقسام كلٍ من المواد الثلاث . وقد تناول في الفصول السابقة شمولها لجميع الوجودات أعمَّ من المحسولي والرابط ، ثمَّ استغنأ عنها عن التعريف ، ثمَّ نحو وجودها وكونه اعتباري . والآن يأتي على بيان أقسامها .

ينقسم كلٌ منها - بالنظر البدوي - إلى ثلاثة أقسام : ذاتي ، غيري ، قياسي ، ولكن يتضح بعد قليل من التأمل أنَّ أحد هذه الأقسام التسعة غير معقول وهو (الإمكان الغيري) .

إيضاح ذلك : يمكن تقسيم كلٍ من هذه المفاهيم الثلاثة إلى نحوين :

أ - نفسي .

ب - قياسي .

حينما يبحث من زاوية فلسفية في وجوب أو امكان أو امتناع وجود خاص فمرة يكون النظر إلى ذلك الوجود بما هو هو ، مع قطع النظر عن

فرض شيء آخر فنقول مثلاً: (ا) واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود.

ومرة يكون النظر إلى ذلك الوجود مع فرض وجود آخر. مثلاً نريد مع فرض وجود «ب» أو عدمه أن نعرف هل أن «ا» ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود؟

ففي الحالة الأولى يأتي السؤال على نسق «القضية الحملية»، أما في الحالة الثانية فيأتي على نسق «القضية الشرطية»، ففي الحالة الأولى تصاغ القضية كالتالي: إذا كان «ب» موجوداً فهل أن «ا» محكم بالوجوب أو الامكان أو الامتناع؟

إذا نظرنا إلى الشيء في نفسه ومع قطع النظر عن وجود شيء آخر، وأردنا إثبات أحد المعانٍ الثلاثة له فهو على نحوين؛ حيث إن المعنى الثابت لهذا الشيء إما أن يكون ذاتياً ولم تعطه له علة خارجية، وإماً أن يكون بالغير، أي توفر عليه بفضل علة خارجية، فالاول ذاتي، والثاني غيري. مثلاً: إذا شخصنا أن «ا» واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود، فالامر لا يخلو من حالتين فإماً أن يكون الوجوب أو الامكان أو الامتناع بالذات وفي نفسه وإماً أن يكون بالغير وبواسطة شيء آخر.

ومع شيء من التأمل يتضح أن هذا التقسيم يصح بالنسبة للوجوب والامتناع فقط، ولكنه لا يصح بالنسبة للإمكان، فلا معنى للإمكان بالغير؛ إذ أن ما نفرضه ممكناً بالغير إماً أن يكون ممتنعاً بالذات أو واجباً بالذات، فإذا كان ممتنعاً أو واجباً بالذات ثم أصبح ممكناً بالغير يلزم من ذلك زوال الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي، وانقلاب الأمر الذاتي وهذا محل؛ لأن «ما بالذات ليس ينقلب». وإذا كان ممكناً بالذات وأنه الإمكان الغيري من

علة خارجية فيلزم تحصل الحال و هو محال أو اجتماع إمكانين على شيء واحد وهو محال أيضاً.

اما إذا أردنا معرفة المادة التي تتطبق على الشيء مع اخذه مشروطاً بوجود أو عدم شيء آخر، فكل حكم يصدق على الشيء يدعى «بالقياس». يحكم الوجوب بالقياس بين وجود العلة والمعلول على الدوام، يعني: إذا كانت العلة موجودة فالمعلول موجود بالضرورة، وكذلك إذا كان المعلول موجوداً فالعلة موجودة بالضرورة، فهناك تلازم بين الوجودين. كما يحكم الوجوب بالقياس بين المعلومين اللذين يتھيان إلى علة واحدة. ولا اختصاص لحكم الوجوب في العلة والمعلول، بل يشمل المتضادين كالأبوبة والبنيّة. ففي كل مورد كانت هناك بنية كانت أبوة والعكس صحيح أيضاً، فيكون وجود كلِّ منها ضرورياً بالنسبة لوجود الآخر، وإن امكن اعتبار المتضادين من قبيل المعلومين اللذين يتھيان إلى علة واحدة.

ويحكم الامتناع بالقياس بين وجود العلة وعدم المعلول، وكذلك بين عدم العلة وجود المعلول، كما يحكم بين وجود أيٍّ من المعلومين لعنة واحدة عدم الآخر.

اما الامكان بالقياس فلا تتحقق له في عالم الوجود الذي تكون جميع سلاسل العلة والمعلول فيه مترابطة ومتھية جمیعاً إلى ذات واجب الوجود. إنما يصدق الامكان بالقياس في فرضية شيئاً لا تتحكم بينهما رابطة العلية ولا يتھيان إلى علة أصلية. وهذه الفرضية لا تسجم مع افتراض انتهاء الأشياء إلى واجب الوجود ووحدة واجب الوجود<sup>(1)</sup>. من هنا يقول

---

1 - لدينا هنا استفهام وهو: بما أنَّ ظواهر العالم جمیعاً إنما تكون بينها رابطة عليه، أو أنها تتھي بالنتيجة إلى علة واحدة، فعلاقة أشياء وظواهر الكون إنما ان تكون من قبيل ↵

صاحب المنظمة:

### ما بالقياس كالضابقين ثُمَّ كالثُرُوضِ واجبٌ

الشرح: أورد السبزواري في البيت أعلاه مثلاً للواجب بالقياس وهو المتضابقان كالآبوبة والبنوة، وأورد مثلاً للممكן بالقياس وهو واجباً الوجود. ومن الواضح أننا إذا افترضنا واجبين لكل منهما معلومات مستقلة تكون نسبة معلومات كل منها إلى معلومات الآخر، ونسبة كل معلومٍ

---

➡ الوجوب بالقياس أو الامتناع بالقياس، ويلزم من ذلك أن تكون جميع القضايا الشرطية ضرورية أو ممتنعة، ولا توجد هناك قضية شرطية ممكنة الوجود. والامر ليس كذلك، فما هو المخرج من هذا الاشكال؟

هذا الاشكال اشكال مهم ولم اجد حتى الآن من تعرّض له واجب عليه.

والجواب هو: أن المنظار الفلسفي يختلف عن المنظار المنطقي في هذه المسالة. فما تقدم قوله إنما هو من زاوية فلسفية حيث يكون اللحاظ منصبًا على عالم الواقع الخارجي ويهدف إلى إيضاح العلاقة بين الوجودات الواقعية التي تكون جماعتها شخصية وجزئية أو بيان العلاقة بينها وبين عدم سائر الوجودات. ومن الواضح لا يحكم في ضوء هذا المنظار إلا الوجوب بالفعل والامتناع بالقياس. أما إذا نظرنا بمنظار منطقي، ولاحظنا علاقة الموضوعات والمعلومات وعلاقة الشروط وجزاءاتها ملاحظة كلية عامة وبالنظر إلى الماهيات الكلية للأشياء، فالإمكان بالقياس له وجود في عالم الأشياء.

مثلاً: يحكم المنطقي بشكل كلي وعلى نسق القضية الحقيقة لا الخارجية أنه كلما وجد مثلث ستكون مجموع زواياه ١٨٠° درجة بالضرورة، فهنا قدم مصداقاً للوجوب بالقياس. ويحكم في مجال آخر كلما وجد شكل فمن الممكن أن يكون مثلثاً، يعني أن طبيعة الشكل وماهيته لا توجب حتماً أن يكون مثلثاً، فإذا أصبح شكل ما مثلثاً أو مربعاً فليس بذلك يقتضي ماهية الشكل، بل باقتضاءه على خارجية. فيبين الشرط والجزاء هنا يحكم الامكان بالقياس لا الوجوب أو الامتناع بالقياس.

واجب إلى الواجب الآخر هي الامكان بالقياس<sup>(١)</sup>.

---

١ - يطرح هنا استههام آخر وهو:

ما الفرق الذي يوجبه اخراجنا الامكان الغيري من الاقسام التسعة، واحتفظنا بالإمكان القياسي، في حين نجد أن الامكان القياسي ينحصر في مورد افتراض واجبين، وهذا الفرض محال، كما هو ثابت في أبحاث الترجيد؟

الجواب: إن الامكان بالغير مستحيل بنفسه، يعني أن افتراض الامكان الغيري افتراض أمر محال، أما الامكان بالقياس فهو ليس بمحال إنما الحال هو وجود أمر ممكن بالقياس. يعني أن الحال هو مصدق الامكان بالقياس، وسبب استحالة ليس هو الامكان بالقياس، بل أمر آخر كما هو واضح في أدلة وحدة واجب الوجود.

## أبحاث حول الإمكان

عُرُوضُ الْإِمْكَانِ بِتَخْبِيلٍ وَقَعْ هُوَ مَعَ الْغَيْرِيِّ مِنْ ذِينَ اجْتَمَعْ

الشرح : يذكر المصنف في كل شطر من شطري البيت أعلاه مفهوماً ،  
ففي الشطر الأول يقول : إنَّ الْإِمْكَانَ يُعرَضُ عَلَى الْمُمْكِنِ فِي ظَرْفِ الْذَّهَنِ ،  
لَا فِي ظَرْفِ الْخَارِجِ . وفي الشطر الثاني يقول : لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ الْإِمْكَانِ الْذَّاتِيِّ  
وَالْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ وَالْامْتَانَ الْغَيْرِيِّ . بل هو توأم لا يحدهما على الدوام .

توضيح الشطر الأول : أوضحنا في بحث المقولات الثانية الفارق بين  
العروض والاتصال ، هناك بعض المفاهيم تكون صفة لأشياء الخارجية ،  
وتتصف بها الأشياء في الخارج ، لكنها في نفس الوقت لا تعرض على  
مواصفاتها في الخارج . وإذا عرضت في الخارج يلزم أولاً - أن يكون لها  
وجود مضاناً إلى موصفها ومعرفتها ، ثانياً - أن تتوفر المواصفات على  
الصفات في مرحلة لاحقة لوجودها ، وكلا اللازمين مستحيل .

نقول : زيد ممكن الوجود . فإذا كان الإمكان عارضاً لزيد في الخارج  
يلزم أن يكون الإمكان شيئاً نظير العلم ولذلك من الصفات النفسية أو الطول  
والقصر والبياض والسواد من الصفات الجسمية ، والحال أنَّ الامر ليس

كذلك جزماً، إذ نحن نعلم أنَّ الامكان ليس من طراز تلك المعاني التي يمكن أن يكون لها وجود على حدة بحيث يكون موضوعاً لبحث علم النفس أو الطب<sup>(١)</sup>.

وقد يراد منه في استعمالِ العُمَّ والأخْصُ واستقباليِ  
الشرح : بنوع الإمكان هنا إلى عام، خاص ، واستقبالي . فهل هذا التنويع تقسيم جديد للإمكان أم أنه مجرد بيان اصطلاح آخر للفظ الإمكان؟ ناتي أولاً على ذكر معانٍ هذه الالفاظ ثم نرجع إلى الاجابة على السؤال أعلاه.

كان بحثنا حتى الآن يدور حول الإمكان الذاتي ، وهو مقابل الضرورة الذاتية والامتناع الذاتي ، فالشيء إماً أن يكون واجب الوجود أو ممتنع الوجود أو ممكِن الوجود ، يعني إماً أن يكون توفره على الوجود ضرورياً ، أو يكون عدمه ضرورياً ، أو لا يكون وجوده ولا عدمه ضرورياً ، وذات ذلك الشيء لا توجب الوجود ولا عدم الوجود ، وهذا هو ممكِن الوجود . إذن ؛ فالإمكان مفهوم سلبي ، يعني أنَّ ذات الشيء لا تقتضي الوجود ولا العدم .

---

١ - إذا كان الإمكان عارضاً لزيد في مرتبة لاحقة لوجوده ، فهل أنَّ وجود زيد قبل عروض الإمكان عليه ممكِن أو ممتنع أو واجب؟ وعلى أيِّ من التقادير الثلاثة يبرز اشكال . مضافاً إلى أنه لو كان وجود الإمكان مغايراً لوجود زيد ، إذن؛ لدينا وجودان أحدهما وجود زيد والأخر وجود الإمكان ، ووجود الإمكان بدوره كوجود زيد سوف تكون له إحدى الحالات الثلاثة «الوجوب ، الإمكان ، الامتناع» .

فإذا افترضنا الإمكان ممكناً فللإمكان الثاني وجود وهذا الوجود ممكِن وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية ، وإذا افترضناه واجباً يأتي الأشكال وتسلسل إلى ما لا نهاية أيضاً . أما احتمال افتراض وجود الإمكان ممتنعاً فهو لا يرد لأننا افترضناه موجوداً وإذا كان ممتنعاً فلا يصيِّر موجوداً .

يطلق الإمكان أيضاً بمعنى آخر وهو عبارة عن صرف عدم اقتضاء العدم، سواء كان يقتضي الوجود أو لا، فيقال للشيء الذي لا يقتضي العدم إنه ممكن. فالإمكان بهذا المعنى لا يعني سوى أنه مقابل الامتناع: من هنا فكل شيء ليس بممتنع فهو ممكن بالإمكان العام سواء كان واجباً وضرورياً أو مكناً بالإمكان الخاص. إذن؛ فالإمكان بهذا المعنى أعم من الامكان الذاتي «الإمكان الخاص» والضرورة الذاتية. وحينما يطلق لفظ الإمكان لدى العرف العام يراد منه هذا المفهوم العام.

يطلق الإمكان بمعنى آخر أيضاً وهو أخص من الإمكان الخاص.  
ولأجل إيضاح هذا المعنى يلزمنا تعريف قسمين من أقسام الضرورة.  
يقول المناطقة: إن الضرورة على قسمين: ذاتية وصفية. حينما تكون علاقة الموضوع والمحمول ضرورية، فالضرورة تنشأ مرة جراء أن ذات الموضوع مع قطع النظر عن كل قيد وشرط إضافي يوجب المحمول، وتنشأ مرة بإيجاب قيد أو شرط إضافي على ذات الموضوع، فالقسم الأول ضرورة ذاتية، والقسم الثاني ضرورة وصفية. مثلاً علاقة العدد أربعة مع الزوجية علاقة ضرورية وذات الموضوع مع قطع النظر عن كل قيد وشرط يوجب المحمول. فالعدد أربعة من حيث أنه أربعة يوجب الزوجية دون دخلي لاي قيد وشرط، فالضرورة هنا ضرورة ذاتية.

أما المعدود كالابل والجوز والبيض فينفسه لا يوجب الزوجية، بل بشرط أن يكون أربعة أو ستة وأمثال ذلك مما يوجب الزوجية. فالضرورة هنا ضرورة وصفية وشرطية.

من زاوية أخرى نقول: كلما كانت هناك ضرورة وصفية كان هناك إمكان ذاتي أيضاً، فالذات التي تقتضي محمولاً معيناً بواسطة قيد وشرط،

لا يكون لها هذا الاقتضاء جزماً مع قطع النظر عن القيد والشرط، فمع قطع النظر عن القيد والشرط يكون لها امكان ذاتي، فالابل والجوز والبيض في المثال السابق لها بحسب ذاتها امكان ذاتي لكنها مع شرط الاربعة والستة توجب الزوجية.

وإذا لم تكن علاقة الموضوع بالمحمول ضرورية لا باقتضاء ذات الموضوع للمحمول ولا مع إضافة قيد وشرط إضافي، فلا ضرورة ذاتية ولا ضرورة وصفية، نقول هنا إن العلاقة بين الموضوع والمحمول هي الامكان الاخص. ومن الواضح أنه كلما كان هناك إمكان اخص كان هناك امكان خاص أيضاً. إذن الامكان الخاص اعم من الامكان الاخص، والامكان العام - كما قلنا آنفاً - اعم من الامكان الخاص<sup>(١)</sup>.

أما الامكان الاستقبالي: فهو اخص من سائر اشكال الامكان الأخرى. ايصبح ذلك: كل امكان مقابل ضرورة. فالإمكان العام مقابل ضرورة العدم «الامتناع الذاتي»، والإمكان الخاص مقابل ضرورة الوجود والعدم «الضرورة الذاتية، والامتناع الذاتي»، والإمكان الاخص مقابل الضرورة الوصفية. أما الامكان الاستقبالي فهو مقابل الضرورة بشرط

١ - اتفتح في صورة ما قلناه الجواب على السؤال الذي طرحته في أول الفصل وهو: هل أن الإمكان العام والخاص والخاص تقسيم للإمكان أو أنه لون من الإشتراك اللغطي، وقد اتفتح أنه اشتراك لغطي، إذ ليس هناك معنى لتقسيم مفهوم واحد إلى عدة معان بعضها اعم من البعض الآخر، كما هو الحال لو قسمنا الحيوان إلى إنسان وهندي وكشميري فالإنسان والهندي والكشميري ليست اقساماً ثلاثة للحيوان؛ إذ أن شرط القسمة هو ان تقابل الاقسام بعضها مع البعض الآخر، فالإنسان لا يقابل الهندي والهندي لا يقابل الكشميري بل اعم منه. والإمكان كذلك فالإمكان العام شامل للخاص والخاص شامل للخاص. رغم وجود تفاوت ضئيل بين المثالين لا مجال لبحثه هنا.

المحمول، فالامر الذي ليس له ضرورة ذاتية ولا امتناع ذاتي ولا ضرورة وصفية، بل هو مرتبط بالزمن الماضي او الحاضر فهو يتوفّر على لون آخر من الضرورة، وهي الضرورة بشرط المحمول؛ إذ انَّ المحمول وجوداً او عدماً قد تعينَ، وانقلاب الشيء عما هو عليه امر محال. أمّا إذا كان الامر مرتبط بالمستقبل والزمن الآتي فعن المختىء انَّ كلاً من الوجود والعدم لم يتعينَ فيه وإمكان كلِّ منها قائم فيه.

إذن؛ فمن حيث التفاوت القائم بين الزمن الماضي والحاضر من ناحية والزمن الاستقبالي من ناحية أخرى هناك نوع آخر من الامكان بالنسبة للأمور المستقبلية ليس موجوداً بالنسبة للماضي والحاضر من الأمور بل فيها بدلاً عنه «ضرورة»<sup>(١)</sup>.

---

١ - تعرض ابن سينا للإمكان الذي يرجع مفهومه إلى التفاوت بين الماضي، الحاضر والمستقبل، لكن بعض المتأخرین اشکل على ذلك. والسبزواري في شرح المظومة يُشير إلى أنَّ هذا المعنى للإمكان لا يوافق عليه نصير الدين الطوسي ثم يقول: «وهذا شيء اعتبره الجمھور من المتقين، وأما التحقيق الحکمي فيبودي أنَّ الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعیین في نظرنا وفي التعیین في نفس الامر وفي الضرورة والامتناع في الواقع والإمكان باعتبار نفس المفهوم». والحق أنَّ هذا الاعتراض غير صحيح، فما يقابل الإمكان الاستقبالي ليس هو الضرورة بالغير، لكي يقال إنَّه لا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل ما يقابلها هو الضرورة بشرط المحمول. يعني أنَّ الحديث ينصب على الضرورة التي تبرز بواسطة التحقق والفعالية، واما لاشكَّ فيه أنَّ هناك تفاوتاً بين الماضي والحاضر من جهة والمستقبل من جهة أخرى، وهذا التفاوت هو: أنَّ الماضي والحاضر أصبح فعلياً وغير قابل للانقلاب، أما المستقبل فهو في حدِّ القوة وفيه قابلية كلا الطرفين.

لكن هناك أمراً يلزم الالتفات إليه، وهو أنَّ التصور الفلسفی للضرورة بشرط المحمول

**فَذَكَرَ الْأَنْتِقَارُ لِلإِمْكَانِ فَلِيُجْعَلِ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ**

الشرح : هذا البحث بحث مفيد وهامٌ وينصب على الإجابة على هذا السؤال : ما هو ملاك الحاجة إلى العلة ؟  
نشاهد نظام العلة والمعلول ونحن نعلم أن المعلول بحاجة إلى علة ،

---

⇨ يختلف عن التصور المنطقي لها . فالتصور المنطقي ينصب على عالم الذهن ، فكلما اعتبرنا قضية في عالم الذهن وجعلنا المعلول في هذه القضية شرطاً وقيداً للموضوع ، ثم حملنا المعلول على الموضوع تكون القضية قضية بشرط المعلول ، ويكون الحمل ضرورياً؛ إذ إنَّ الحمل من ناحية يكون من قبيل حمل الشيء على نفسه ، وحكمه الضرورة الذاتية ، ومن ناحية أخرى يكون من قبيل الضرورة الوصفية ، والسبب الذي يحدو المتكلمين لحمله فسما مستقلأً أنه يشبه الضرورة الذاتية من جهة ، ومن جهة أخرى يشبه الضرورة الوصفية ، وليس عيناً لأيٍ منها . وعلى أساس المنظار المنطقي لا يكون هناك فرق بين المستقبل والماضي والحاضر ؛ إذ لو اعتبرنا المعلول في مرتبة الموضوع تكون القضية ضرورية سواء كان المعلول مرتبطاً بالماضي والحاضر أو كان مرتبطاً بالمستقبل ؛ إذن فالضرورة بشرط المعلول لا تختص بالماضي والحاضر ، ومن هنا فلا وجود للإمكان الاستيفالي مقابل هذه الضرورة .  
أما المنظار الفلسفى فهو لا ينصب على الضرورة بشرط المعلول باعتبارات ذهنية ، بل ينصب على عين الواقع ، فهم يريدون القول : إنَّ هناك تفاوتاً بحسب النظر إلى متى الواقع بين الماضي والحاضر والمستقبل ، فكل ماهية تلبيت بالوجود تكون نسبة الوجود إلى هذه الماهية هي الضرورة ؛ إذ الماهية المتلبسة بالوجود موجودة بالضرورة ، وهذا التلبيس صادق بالنسبة للحاضر والماضي لا بالنسبة إلى المستقبل . ولو استبدلنا هنا اصطلاح الفلاسفة «الضرورة بشرط المعلول» وقلنا «الضرورة الفعلية» ، أي الضرورة التي يكون منشؤها فعلية الوجود لكن أفضل وأسلم .

وتحسن الإشارة أخيراً إلى الفرق بين الإمكان الاستيفالي والإمكان الاستعدادي ، فالإمكان الاستيفالي لون من الوان الإمكان الذاتي ، وقد ثبت في محله الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي .

وما لم تكن هناك علل فلا وجود للمعلولات ، وهنا يطرح امام الفيلسوف السؤال التالي : ما هو ملاك الحاجة إلى العلة؟ يعني ما هي الجهة والحقيقة التي يتتوفر عليها المعلول لكي يضيق بحاجة إلى علة؟  
لدينا في مجال الاجابة على هذا السؤال اربع نظريات ونحن نوضح ثلاثة منها :

١- النظرية المادية: ملاك حاجة الاشياء إلى علة - في ضوء النظرية المادية - هو وجودها . يعني ان الوجود من حيث هو وجود يوجب وجود العلة ، فكل شيء موجود يلزم ان تكون له علة ، وما ليس له علة هو الشيء المعدون فقط .

تحسن الإشارة إلى أن هذه المسالة لم يطرأها الماديون في كتبهم ، إذ إن هذه المسألة من مختصات الفلسفه الإسلامية . لكن إذا أردنا الإجابة على السؤال المتقدم ، مع الأخذ بنظر الاعتبار أصول التفكير المادي خصوصاً -أنصار المادية الديالكتيكية - حيث يتبنون أصل التغيير الذاتي في الاشياء وأصل العلية والمعلولة ، يلزمـاـ حـيـثـتـ طـرـحـ الفـرـضـيـةـ المتـقـدـمـةـ . وعلى أساس تلك الفرضية التي تقول «إن الوجود من حيث هو وجود بحاجة إلى علة» لا وجود لموجود غير مدين في وجوده إلى علة ، وعليه فلا وجود لواجب الوجود .

ب: نظرية علماء الكلام: ملاك الحاجة إلى العلة - في ضوء نظرية المتكلمين - هو «الحدث» يعني أن الاشياء بحاجة إلى علة من جهة أنها لم تكن ثم أصبحت موجودة ، وبعبارة أخرى من جهة أن وجودها مسبوق بالعدم . وعلى أساس هذه النظرية يكون كل محتاج إلى علة حادث ، وكل حادث بحاجة إلى علة ، والعدم يعني غير المسبوقة بالعدم ، فملوك الاستغناء

عن العلة هو القدم. إذن فالقديم يساوي واجب الوجود. في ضوء هذه النظرية لا يكون كل موجود بحاجة إلى علة بل الموجود الحادث بحاجة إلى علة، فلا مانع من وجود غني عن العلة، وهذا يعني عدم المانع عن وجود واجب شرط أن يكون قديماً.

ج - نظرية الفلسفة الالهيين : ملاك الحاجة إلى العلة - في نظرية الحكماء - هو «الإمكان الذاتي» لا الوجود ولا المسبوقة بالعدم. يعني: أن ذات وماهية الأشياء متفاوتة، وهناك ذات تقتضي الوجود، وهناك ذات تقتضي العدم وفي هاتين الصورتين تكون الذات غنية عن العلة<sup>(١)</sup>. وبعبارة أخرى يكون الوجوب والامتناع ملائكة للاستغناء عن العلة. وهناك ذات لا تقتضي الوجود ولا العدم بل لا افتضاء لها، والافتضاء الذاتي هو عين الامكان الذاتي، وهذا بنفسه يكون سبباً لل الحاجة إلى علة .

يتضح أن «العدم» هو ملاك الغنى عن العلة وفقاً لنظرية الماديين، و«القدم» ملاك الغنى عن العلة وفقاً لنظرية المتكلمين، و«الوجوب الذي والامتناع الذاتي» ملاك الغنى عن العلة وفقاً لنظرية الحكماء . وفقاً للنظرية الأولى يكون الموجود مساوياً للحادث أو الممكن، فالموجود والحادث والممكن مفاهيم متساوية. ووفقاً للنظرية الثانية يكون الموجود على نحوين: حادث أو ممكن وقديم أو واجب، فالحادث مساواً للممكّن، والقديم مساواً للواجب ، والموجود أعم منهما. أما في ضوء النظرية الثالثة فالموجود على نحوين: واجب وممكن، والممكن على

---

١ - مع الفارق بين الغنى في الحالة الأولى الذي هو «فوق العلية»، والمعنى في الحالة الثانية الذي هو «تحت العلية». وقد بحثت هذه المسألة في بحث «الجعل».

قسمين: حادث أو قديم، والواجب منحصر في القديم فقط . على أساس نظرية الحكماء فليس هناك مانع من الاعتقاد بوجود حقائق قديمة زماناً في نفس الوقت الذي تكون فيه معلولة للواجب تعالى ويطلق عليها «العقل القاهر» باصطلاح الحكماء. لكن المتكلمين ينكرون وجود كلّ قديم بالزمان سوى الواجب تعالى. أما السبزواري الذي يتبع نظرية الحكماء يقول:

قد كان الافتقار للإمكان      فليجعل القديم بالزمان  
من هنا نشا اختلاف بين المتكلمين وال فلاسفة في مسألة «الحدثون  
الزمني» للعالم.

يقول المتكلمون: إنّ العالم حادث زماني، بمعنى أننا كلّما رجعنا إلى الوراء وإن كان ذلك يستغرق زمناً طويلاً لا يسعه الحساب البشري، ولكن سنصل في النهاية إلى لحظة حدوث العالم، ولم يكن للعالم وجود قبلها. يقولون إنّ العالم لو لم يكن حادثاً زمانياً كان قديماً زمانياً، وإذا كان قديماً زمانياً فهو غني عن الخالق والعلة، في حين نلاحظ التبدلات والتغييرات التي نظراً على العالم وهو علامة إمكان وجوده ومعلوليته.

أما الحكماء الإلهيون فهم يعتقدون أنّ العالم قديم يعني أنّ أصول وأركان العالم أزلية وكلّما رجعنا زمنياً إلى الوراء فلا نصل إلى مبدأ زماني فلا بداية للزمان ولا نهاية له، فكل حادث مسبوق بمادة ومرة. وقدم العالم لدى الحكماء - لا يستلزم غناه عن العلة؛ إذ ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان الذاتي لا الحدوث، والعالم ممكّن بالذات. والذي يصيّر العالم غنياً عن العلة هو الوجوب الذاتي لا القديم الزماني.

يسجل المتكلمون إشكالاً على الحكماء ويقولون: إنّ حدوث العالم

مسألة تجمع عليها كل الأديان السماوية فالقول بقدم العالم مخالف لاجماع الأديان . وقد أورد الغزالى «المتكلّم المعروف» فيما أورد من إشكالات على ابن سينا هذا الإشكال .

اما الحكماء فيجيبون : إنَّ الأديان مجتمعة على حدوث العالم لا على حدوثه الزمانى . فالاديان تقول إنَّ العالم حادث ، اي أنه لم يخلق بنفسه ، بل خلق بعلة ، وما ينصب عليه نظر الأديان هو مخلوقية ومعلولية العالم وصدره عن علة ازلية يعني الباري تعالى ، أما مسألة حدوثه الزمانى فهي خارجة عن إجماع الأديان .

الحكيم الإلهي «صدر الدين الشيرازي» أثبت - بعد إثبات الحركة الجوهرية - أنَّ العالم من رأسه إلى قدمه حدوث تدريجي يعني أنَّ العالم باستمرار في حال حدوث وتجدد من ناحية وفي حال زوال وفناه من ناحية أخرى . وهذه الحركة مستمرة ودائمة . فقد ناصر «صدر المثالعين» وجهة نظر الحكماء من ناحية حيث إننا لو رجعنا زمانياً فلا نصل إلى نقطة بدء ، ولن نصل ؛ إذ مع استحاللة ذلك في نفسه فهو يتعارض مع «العلية التامة» و«الفيض المستمر» و«قدم الإحسان» في ذات الباري تعالى ، وأثبتت من ناحية أخرى أن «لا وجود للقديم الزمانى في عالم الطبيعة» فالعالم باسره جوهرأً وعراضاً ، بسيطاً ومركيأً ، مادةً وصورة غارق في الحدوث ، ومن هذه الناحية ناصر نظرية المتكلمين التي تنكر وجود القديم الزمانى في العالم المحسوس .



مکتبہ نسخہ و تحریر علوم اسلامی

الحدود والحدود



مرکز اسناد و کتابخانه ملی ایران

## في تعريف وتقسيم الحدوث والقدم

إذ الوجود لم يكن بعد العدم      او غيره فهو مسمى بالقدم  
وادر الحدوث منه بالخلاف      صف بالحقيقي وبالإضافي

الشرح: مسألة الحدوث والقدم إحدى مسائل الفلسفة الإلهية؛ إذ الحدوث والقدم من عوارض الموجود بما هو موجود. وفي البيتين المتقدمين ذكر المصنف تعريف الحدوث والقدم.

الحدث يعني: وجود الشيء بعد عدمه، وبعبارة أخرى: إذا وجد شيء ما بعد أن لم يكن موجوداً فهذا الشيء حادث.

أما القدم فيعني: أن لا يكون وجود الشيء مسبوقاً بعده. فالقديم إذن هو الشيء الموجود، الذي يكون موجوداً على الدوام.

ويعرف الحدوث والقدم أحياناً بتعريف آخر بدلاً عن القول: الحدوث مسبوقة وجود الشيء بعده، وأن القدر عدم مسبوقة وجود الشيء بعده. والدليل هو: أن الحدوث مسبوقة وجود الشيء بغيره، والقدر عدم مسبوقة وجود الشيء بغيره.

عكف «السبزواري» بعد تعريف الحدوث والقدم على بيان أقسام

الحدوث والقدم<sup>(١)</sup>.

التقسيم الأول: إنَّ كلاً من الحدوث والقدم إِمَّا أن يكون حقيقةً أو اضافياً، والحدث والقدم الحقيقيان هما ما جاء تعريفهما أعلاه، والحدث والقدم الإضافيان يتداولهما العرف عادةً بالتعبير عنهما بكلمات مثل «الجديد والقديم». وبعبارة أخرى يطلقون الحدوث والقدم على الحادثين اللذين يسبق زمان حدوث أحدهما الآخر. فالسابق في الوجود يُطلق عليه القديم بالنسبة للشيء الثاني، والشيء الثاني الذي يكون زمان حدوثه متاخراً عن الأول يقال له «حادث».

التقسيم الثاني: إنَّ الحدوث والقدم إِمَّا أن يكونا ذاتيين أو زمانيين.

ويُوصَف الحدوثُ بالذاتي وذا  
قبيليةً ليُسْبِّحُ الذاتَ خَذَا  
او عَبَّرَنَ بالعَدْمِ المُجَامِعِ  
كما يَكُونُ سَبَقُ لِيُسْ وَالعَ  
مُنْصَرِمٌ يُنْتَهِي بِالزَّمَانِيِّ كَالطبعِ ذِي التَّجَدِيدِ كُلُّ اِنْ

الشرح: ما قيل حتَّى الآن يتعلَّق بتعريف الحدوث والقدم أو يتعلَّق بتقسيماتهما. وقد ذُكر تعريفان وتقسيمان للحدث والقدم. وقد شرحا التعرفيين سابقاً.

أما التقسيمان: فاحدهما تقسيم الحدوث والقدم إلى الحقيقي والإضافي، والأخر تقسيمهما إلى الذاتي والزمني.  
ناتي الآن إلى ايضاح تقسيم الحدوث والقدم إلى الذاتي والزمني،  
ولاجل ذلك نرتَب البحث على مقدمات:

---

١ - التعبير بالتقسيم هنا غير صحيح، وستتناول ذلك بالبحث فيما ياتي إن شاء الله.

## المقدمة الأولى :

للتقدم وللتاخر ويعتبر آخر للسبق وللحوق أو للسابقية وللاحقيـة -  
وسنأتي على بحث ذلك - أنواع وأقسام . وغير خفي أنَّ أوضح هذه الأقسام  
هو التقدـم والتـاخر الزـمانـيـان؛ حيث يكون التـقدـم بتـقدـم شيءٍ عـلـى شيءٍ آخـر  
في ضـوء امـتدـادـ الزـمـانـ، ويـكونـ التـاخـرـ بـتـاخـرـ شيءـ عـلـىـ شيءـ آخـرـ فيـ ضـوءـ  
امـتدـادـ الزـمـانـ.

إلا أنَّ التـقدـمـ والتـاخـرـ لا يـتـحـصـرـانـ فـيـ التـقدـمـ والتـاخـرـ الزـمانـيـنـ، بلـ  
هـنـاكـ أـقـاسـمـ أـخـرـيـ لـلـتـقدـمـ والتـاخـرـ. فـنـقـولـ مـثـلاـ إـنـ لـازـمـ العـدـدـ أـربـعـةـ أـنـ يـكـونـ  
زـوـجـاـ. يـعـنيـ: مـنـ الـحـالـ أـنـ يـكـونـ العـدـدـ أـربـعـةـ، وـهـوـ لـيـسـ بـزـوـجـ. يـعـنيـ  
يـسـتـحـيلـ أـنـ تـنـسـلـخـ صـفـةـ الزـوـجـيـةـ عـنـ العـدـدـ أـربـعـةـ، وـلـوـ لـخـطـةـ وـاحـدةـ. إـذـنـ؛  
فـالـعـدـدـ أـربـعـةـ وـالـزـوـجـيـةـ اـمـرـانـ مـتـزـامـنـ.

ومـعـ ذـلـكـ يـطـرحـ أـمـاـنـاـ السـؤـالـ التـالـيـ:

هلـ أـنـ العـدـدـ أـربـعـ زـوـجـ فـيـ المـرـتـبـةـ الـأـوـلـيـ وـارـبعـ فـيـ المـرـتـبـةـ الثـانـيـةـ، أـمـ  
أـنـ أـربـعـ فـيـ المـرـتـبـةـ الـأـوـلـيـ وـزـوـجـ فـيـ المـرـتـبـةـ الثـانـيـةـ، أـمـ لـيـسـ أـيـاـ منـ  
الـافـتـراـضـيـنـ؟

الـافـتـراـضـ الثـالـثـ غـيرـ مـقـبـولـ؛ إـذـ يـلـزـمـ مـنـهـ أـنـ لـاـ تـكـونـ بـيـنـ العـدـدـ أـربـعـةـ  
وـالـزـوـجـيـةـ عـلـاقـةـ مـبـاشـرـةـ. فـيـ حـيـنـ أـنـاـ نـسـلـمـ بـاـنـ الـأـربـعـ وـالـزـوـجـيـةـ اـمـرـانـ  
مـتـلـازـمـانـ.

يـقـيـ أـمـاـنـاـ الـافـتـراـضـ الـأـوـلـ وـالـثـانـيـ، فـلـمـاـ أـنـ نـقـولـ: إـنـ الـأـربـعـ أـصـبـحـ  
زـوـجـاـ لـأـنـهـ أـربـعـ، أـوـ نـقـولـ: إـنـ الـأـربـعـ أـصـبـحـ أـربـعـ لـأـنـهـ زـوـجـ. فـاـيـ مـنـ  
الـقـولـيـنـ هـوـ الصـحـيـحـ؟

بـديـهـيـ أـنـ الشـقـ الثـانـيـ هـوـ الصـحـيـحـ يـعـنيـ: أـنـ الـأـربـعـ لـأـنـهـ أـربـعـ أـصـبـحـ

زوجاً، لا لائمه زوج اصبح اربع، إذ لو كان الاربع اربع بسبب الزوجية يلزم ان يكون كل عدد زوجي اربع، وهذا باطل. إذن؛ فالعدد اربع اربع في المرتبة الأولى وزوج في المرتبة الثانية. يعني: ان الاربع متقدم على الزوجية، ولكن هذا التقدم والسابقية ليس تقدماً وسبقاً زمانياً.

#### المقدمة الثانية:

من الشابت ان كل ماهية ممكنة الوجود، اي: ان الامكان لازم للماهية. وهذا يعني: ان نسبة كل ماهية في ذاتها إلى الوجود والعدم متساوية. فليس لها اقتضاء للوجود ولا للعدم. فالإمكان إذن اللاقتصائية بالنسبة للوجود والعدم. وما جاء في نظم «البسزواري» من التعبير بـ(اليسية الذات) يعني به عين الامكان يعني اللاقتصائية بالنسبة للوجود والعدم. ويعبر عنه احياناً بـ(العدم الجامع).

إذن؛ فكـلـما قـيلـ (ليـسـيـةـ الذـاتـ)، أوـ (الـعـدـمـ الجـامـعـ)، أوـ (الـإـمـكـانـ)، فـالـمـصـودـ منـ كـلـ هـذـهـ العـبـاراتـ هوـ عـيـنـ لـاقـتـصـائـيـةـ المـاهـيـةـ بـالـنـسـبـةـ لـلـوـجـودـ وـالـعـدـمـ.

وقد وردت عبارة مشهورة عن الشيخ الرئيس بهذا الصدد:  
«الممكن من ذاته أن يكون ليس ومن علته أن يكون ايس».

أي ان الممكن من ناحية ذاته له اقتضاء الليسيّة، واقتضاوه للوجود يأتي من ناحية علته. ومقصود ابن سينا من (الليسيّة) هنا هو عين لاقتصائية الذات، وليس امراً آخر.

#### المقدمة الثالثة:

إحدى المسائل التي تطرح في بحث المواد الثلاث هي:

ما هو الملاك في الحاجة إلى العلة؟

هناك نظريات متعددة في الإجابة على هذا الاستفهام. والنظرية التي يوافق عليها الفلاسفة هي: أنَّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان . يعني: أنَّ الشيء من حيث كونه ممكن الوجود، وليس له اقتضاء بالنسبة للوجود والعدم، يحتاج إلى علة توجده.

ناتي الآن لقول: بما أنَّ كلَّ ماهية ممكنة الوجود؛ إذن فكلَّ ماهية لها لبنة ذاتية، وهذا هو مفاد «المقدمة الثانية». وبما أنَّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان، وهذا هو مفاد «المقدمة الثالثة». إذن؛ فاللبيبة الذاتية للماهية هي علة ومتناط حاجة الماهية إلى علة.

ولكن بحكم كون التقدم والتاخر والسبق واللحوق لا ينحصران في التقدم والتاخر الزمانيين، بل له أقسام أخرى، نظير تقدم العلة على المعلول، وتاخر المعلول عن العلة، وهذا هو مفاد «المقدمة الأولى».

إذن؛ فاللبيبة الذاتية مقدمة على الحاجة إلى العلة، وال الحاجة إلى العلة مقدمة على إيجاد العلة، وإيجاد العلة مقدم على وجود المعلول. إذن؛ فاللبيبة الذاتية للماهية متقدمة على وجود الماهية نفسها، التي هي معلول<sup>(١)</sup>.

وتقدماللبيبة الذاتية للماهية على وجود الماهية نفسها هو عين ما يُعبر عنه بـ«الحدث الذاتي».

---

١ - تقدماللبيبة الذاتية للماهية على الحاجة إلى العلة وتقدم الحاجة إلى العلة على إيجاب العلة، وتقدم إيجاب العلة على وجوب المعلول، مثل هذا التقدم من أي نوع من أنواع التقدم؟

الإجابة على هذا الاستفهام بحث له مجال آخر.

اما الحدوث الزمانى فهو تقدّم العدم الواقعى للشيء على وجود الشيء. فإذا كان هناك زمان ولم يكن الشيء موجوداً، ثم وجد في زمان آخر، فهذا الشيء حادث زمانى. وإذا كان هناك شيء موجود على امتداد الزمان، وليس هناك زمان لا يكون فيه موجوداً، فهذا الشيء قديم زماناً. بعد أن تُفْسَحَ معنى الحدوث والقدم الزمانيين فليس من الفضول أن نُشير إلى الأصل التاريخي لهذا البحث.

الذين تناولوا مسائل الإلهيات بالبرهان والاستدلال من بين المسلمين على صنفين:

الصنف الأول: الفلاسفة.

الصنف الثاني: المتكلمون

وقد بُرِزَ بين الفلاسفة والمتكلمين في كثير من المسائل الإلهية تضاد واختلاف، ومن جملة هذه المسائل مسألة القدم والحدث<sup>(١)</sup>.

---

١ - رغم أن الفلسفه والمتكلمين اتكا معاً على الدليل العقلي بحسب الظاهر، إلا أنهما في الواقع يسلكان مسلكين ومنهجين متناولين. فالمشهور في التفرقة بين هذين المنهجين هو: إن المتكلمين طبقوا الاستدلال العقلي على الأصول الدينية، أي أنهم استخدمو البراهين والادلة العقلية باعتبار انسجامها وتطابقها مع الأصول والأسس الدينية، خلافاً للفلاسفة الذين لا يدخلون الأصول الدينية في ابحاثهم ويسلكون في الإلهيات نفس السلوك الذي يسلكونه في الطبيعيات، والرياضيات. إلا أن الصحيح أن نقول: إن المتكلمين هم أولئك الذين لم يسلكوا في أدلةهم العقلية منهاجاً سليماً، كما لم يستخدمو منهاجاً سليماً في استخراج المعارف من الأصول والأسس الدينية. فهم دون أن يمسكوا مفتاح الادلة العقلية في أيديهم وردوا الإباهات العقلية، كما أنهم سطحيون في فهم المسائل الدينية، فهم سطحيون على المستويين، خلافاً للفلاسفة، حيث كانوا أعمق من المتكلمين على كلا المستويين.



لقد ذهب المتكلمون إلى أنَّ الحدوث ينحصر في الحدوث الزمانى، وأنَّ الشيء إذا كان قديماً زماناً لا يمكن أنَّ يكون حادثاً، وحيث إنَّ الذات القديمة التي لا يطرا عليها الحدوث من أي طريق تنحصر في الذات الإلهية، إذن؛ فليس سوى الذاتية الإلهية ليس له حدوث زمانى، وما سوى الله تعالى حادث زمانى أى ما كان . فعلى أساس مذهب المتكلمين تلازم الخلوقية والمعلولة الحدوث الزمانى . فإذا كان الشيء مخلوقاً ومعلولاً فمن المحتم أن يكون حادثاً زمانياً . إذن؛ فإذا لم يكن الشيء حادثاً زمانياً فلا يكون معلولاً لشيء آخر . يعني: أنَّه ليس بمحكنا الوجود، بل واجب الوجود.

من هنا فإذا قلنا بتعدد القديم فهذا يعني أننا نقول بتعدد واجب الوجود . وإذا ثبتنا من ناحية أخرى وحدة واجب الوجود فقد ثبتنا في الحقيقة أنَّ ليس هناك وجود لا يكفى من ذات قديمة زماناً .

وبعبارة أخرى إنَّ الوجوب الذاتي والقدم الزمانى أمران متلازمان . يعني إذا كان واجب الوجود بالذات واحداً فالقديم الزمانى واحد، وإذا كان القديم الزمانى أكثر من واحد فواجب الوجود يكون أكثر من واحد .

أما الفلسفة فلم يقبلوا مذهب المتكلمين، وادعوا أنَّ الحدوث لا ينحصر في الحدوث الزمانى . فهم يقولون: إنَّ الخلوقية والمعلولة وإمكان الوجود لا تلزم الحدوث الزمانى . وأنَّ وجوب الوجود لا يلزم القدم الزمانى . بل يمكن أن يكون هناك شيء موجود ممكن وهو قديم زماناً . كما يمكن أن يكون هناك شيء قديم زماناً وفي نفس الوقت يكون له لون من

---

غير خفي أنَّ هناك بين المتكلمين الذين كتبوا في علم الكلام محققين بارعين، إلا أنَّ منهج هؤلاء ليس بعيداً عن منهج الفلسفة، وهم في الحقيقة فلاسفة قبل أن يكونوا متكلمين .

الحدث. وهذا الحدوث نسميه بـ«الحدث الذاتي».

ومن هنا طرح اصطلاح آخر في مسألة الحدوث والقدم. فالمتكلمون يدركون من الحدوث والقدم معنىً واحداً وهو القدم والحدث الزمانى. أما الفلسفه فقد وضعوا أيديهم على لون آخر من الحدوث والقدم، غير الحدوث والقدم الزمانى، واصطلحوا عليه الحدوث والقدم الذاتي.

تقوم نظرية المتكلمين على أساس قاعدتين غير سليمتين:

١ - القاعدة العقلية.

٢ - القاعدة النقلية.

حسب المتكلمون - على أساس بعض الاوهام، التي اطلقوا عليها (الدليل العقلي)، وبعض الاوهام التي اعتبروها تمسكاً بالأصول الدينية واطلقوا عليها (الدليل النقلي) - أن ما سوى ذات الباري تعالى حادث زمانى، ولا يمكن ان تكون هناك ذات أخرى غير ذات واجب الوجود قدية زماناً؛ إذ لو لم يكن الشيء حادثاً فلا يحتاج إلى علة، ويكون واجب الوجود، إذن؛ فعدم حدوث العالم أو جزء منه يساوى أن تنفي عن العالم أو جزء العالم الخلوة، وهذا هو الدليل العقلي. مضافاً إلى أنه ورد في النصوص الدينية: أن ما سوى الله حادث. بل إن هذه المسالة مورد اجماع واتفاق جميع الاديان، وهذا هو الدليل النقلي.

يجيب الفلاسفه على كلّ من دليلي المتكلمين، ويقولون: لا الاستدلال العقلي صحيح، ولا النقلي. وقد اخطأ المتكلمون على كلا المستويين.

اما الاستدلال العقلي فهو مردود؛ لأن المتكلمين حسبوا أن حاجة الشيء إلى العلة يلزم حدوث ذلك الشيء زماناً، والحال أن ملأك الحاجة

إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث. يعني: أن الشيء يحتاج إلى علة باعتباره ممكناً لا باعتباره حادثاً. (راجع المقدمة الأولى). وأما الاستدلال النقلي فمردود أيضاً؛ إذ إن المتكلمين اعتبروا الحدوث الوارد في المأثور من النصوص الدينية هو الحدوث الزمانى، في حين يمكن أن يكون المراد منه الحدوث الذاتي.

الحقائق التي أوضحتها النصوص الدينية تصدق في كثير من الموارد على نوعين من المصاديق، فلها مصدق ظاهر محسوس، ولها مصدق باطن وغير محسوس تنحصر معرفته بأهل العلم والمعرفة.

ففي مثل هذه الموارد يفسرُ الذهن العام الحقيقة بمصداقها الحسي، حيث لا يدرك مصداقاً آخر غير المصدق الحسي.

أما أهل المعرفة الذين يدركون مصداقاً آخر لهذه الحقيقة فهم يفسرونها بذلك المصدق والمعنى المنسجم معها.

مثلاً: جاء في لسان الشرع «إن العلم نور» كما ورد أن هناك ميزاناً للأعمال في اليوم الآخر. فالذهن العام لا يتصور معنى آخر غير النور الحسي والقبان الذي توزن به الأجسام. من هنا يضطر لتطبيق تلك الحقائق على هذه المصاديق والمعانى. أما أهل المعرفة فهم يدركون أن النور لا ينحصر في النور الحسي، وأن الميزان لا ينحصر في القبان، الذي توزن به الأجسام. ويعتقد الفلسفه أن ما ورد في النصوص الدينية من أن العالم حادث هو من طراز هذه المسالة. وما ادعى المتكلمون عليه الإجماع والاتفاق ينحصر بكون العالم حادثاً. أما باي نحو يحصل هذا الحدوث، وأي معنى من معانى الحدوث هو المراد: الزمانى أم الذاتى؟ فهذا أمر آخر لم يبين. ولعل القرآن تشير هنا إلى أن المراد هو الحدوث الذاتي.

اماً دليلاً للفلاسفة على أنَّ «الحدث الذاتي» نفسه لون من الوان الحدوث أيضاً فهو:  
أولاً: أنَّ التقدم والتأخر لا ينحصر في الزمانين(وهذا هو مفاد المقدمة الأولى).

ثانياً: أنَّ معنى حدوث الشيء لا ينحصر ببسوبقية وجوده بالعدم، أو تأخر وجوده عن العدم. كما أنَّ أحد معانى العدم هو اللاافتضائية واللبسية الذاتية للماهية، والذي يعبر عنه بـ«الإمكان الذاتي»، وـ«العدم الجامع» أيضاً، وهذا هو مفاد المقدمة الثانية. وتقدم هذا العدم على وجود الماهية هو عين الحدوث الذاتي.

يلزم هنا أنْ تُشير إلى مسألة وهي: القول بأنَّ الحدوث والقدم على قسمين ذاتي وزماني تعبير غير سليم؛ إذ ليس هناك وجود بالمعنى الواقعي لهذا التقسيم. بل التعبير السليم أنْ نقول: إنَّ الحدوث يستخدم معنى الحدوث الزماني حيناً، وبمعنى الحدوث الذاتي حيناً آخر.

وهذا الإشكال يرد على تعبير «السيزارى» أيضاً إذ يقول في عنوان الفصل: غر في تعريفهما وتقسيمهما، كما يستخدم تعبير الأقسام في شرح المنظومة. إلا أنَّ التعبير الوارد في النظم «ويوصف الحدوث بالذاتي . . .» صحيح ولا إشكال عليه.

ولاجل إيضاح هذه المسألة يلزمنا بدءَ أن نوضح معنى اصطلاحي العدم المقابل والعدم الجامع.

العدم المقابل يعني: العدم الذي لا يقبل الاجتماع مع وجود الشيء، بل يتقابلان، فحيث يكون هناك عدم لا يكون هناك وجود، وحيث يكون هناك وجود فلا عدم.

مثلاً: حينما نقول: إن «ا» لم يكن موجوداً في الزمان السابق، أما الآن فهو موجود. فمن الواضح استحالة توفر «ا» على الوجود في الزمان الذي لا يكون فيه موجوداً، واستحالة اتصافه بالعدم حيث يكون الآن موجوداً. إذن ؟ فهذا الوجود والعدم لا يقبلان الجمع، بل يتقابلان، ولذا يعبر عن العدم الزمني بالعدم المقابل.

أما العدم الذاتي فهو عبارة عن الليبية الذاتية ولااقتضائية الذات، يعني: إن ذات الشيء بنفسه ليس لها اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم . وإذا وجد فبحكم علة خارجية، وإذا عدم فبحكم علة خارجية أيضاً . وهذا العدم «اللاملاقتضائية الذاتية» لا يتنافي مع الوجود. يعني: يمكن أن يكون الشيء في حال وزمان وجوده لا اقتضاء له بحسب ذاته لهما، فهذا العدم مع وجود الشيء يمكن أن يجتمع، ولذا يطلقون عليه «العدم الجامع». يعني العدم الذي يمكن أن يجتمع مع وجود الشيء.

يُطرح هنا استفهام مفاده: إن العدم الذي يُطلق عليه «العدم الجامع» هو في الواقع ليس عدماً للشيء الموجود، بل هو عدم اقتضاء، ومقابله وجود الاقتضاء. وسر إمكانية الجمع بين هذا العدم وهذا الوجود هو أن كلاً من الوجود والعدم يتعلّق بشيء مستقل عما يتعلّق به الآخر. يعني: إن المقصود من الوجود وجود هذا الشيء، لكن المعنى بالعدم هو عدم اقتضاء لا عدم هذا الشيء.

على هذا الأساس يكون تقسيم العدم إلى عدم مقابل، وعدم مجتمع تقسيماً غير حقيقي، وإذا كان هذا العدم - في الواقع - عدم الشيء يلزم حياله أن نأخذ بنظر الاعتبار لحظات ذات ومرتبة الماهية، لا لحظات الزمان في تشخيص كونه عدماً مجتمعًا، أو غير مجتمع. وبهذا اللحوظة والنظر يكون

بينهما تقابل. كما أنَّ العدم الدهري - بناء على نظرية الحدوث الدهري (رغم كونه عدماً غير زماني، إلا أنَّه غير مجتمع أيضاً، فيكون بينهما لون من التقابل).

ما جاء في تعريف الحدوث من القول بأنَّ «مبوبقة وجود الشيء» لعدمه يتضمن ثلاثة اصطلاحات، أو ثلاثة معانٍ مستقلة. أحدها وجود الشيء، والثاني عدم الشيء، والثالث المبوبقة.

إذن؛ فالاختلاف والانقسام أمَّا أن ينشأ من ناحية الوجود، فيكون لدينا عدَّة أنواع من الوجود، وأمَّا أن ينشأ من ناحية العدم، فيكون لدينا عدَّة أنواع من العدم، أو أنه ينشأ من ناحية المبوبقة.

والثابت المسلم هو أنَّ الاختلاف لا ينشأ من ناحية الوجود، إذن؛ فاماً أن ينشأ من ناحية العدم، أو من ناحية المبوبقة.

الذي يبدو للوهلة الأولى من خلال كلمات الفلاسفة هو: أنَّ منشأ هذا الاختلاف والانقسام هو «العدم»، يعني أنَّ نوع العدم الذي يتقدَّم على الوجود مُختلف؛ ولذا تحصل للحدوث أقسام مختلفة. إلا أنَّ الصحيح خلاف ذلك.

إذ من المسلم أنَّ المقصود ليس «مطلق المبوبقة»، بل مبوبقة الوجود للعدم. وهنا لا بدَّ أن يتضح لنا ما هو المقصود من هذا العدم، وبديهي أنَّ «مطلق العدم» لا يمكن أن يكون هو المقصود، بل المقصود عدم خاص. فهل أنَّ المقصود بهذا العدم الخاص عدم نفس الماهية أو عدم آخر؟

حينما نلاحظ الحدوث الزماني نجد أنَّ المقصود هو العدم المقابل، الذي يعني عدم الماهية نفسها. أمَّا إذا لاحظنا الحدوث الذاتي نجد أنَّ المقصود هو العدم الجامع، الذي يعني عدم الاقتضاء، لا عدم الماهية نفسها. وقد قلنا

سابقاً إنَّ العَدْمَ الْجَامِعَ وَالْعَدْمَ الْمُقَابِلَ لَيْسَا قَسِيمَيْنَ؛ إِذَ أَنَّ الْعَدْمَ الْمُقَابِلَ هُوَ عَدْمُ الْمَاهِيَّةِ نَفْسَهَا، أَمَّا الْعَدْمَ الْجَامِعَ أَوَ الْلِّيْسِيَّةَ الْذَّاتِيَّةَ فَهُوَ عَبَارَةٌ عَنِ الْأَقْتِضَاءِ بِالنَّسْبَةِ لِلْوُجُودِ وَالْعَدْمِ، يَعْنِي عَدْمَ اقْتِضَاءِ الْمَاهِيَّةِ لَا عَدْمَ الْمَاهِيَّةِ نَفْسَهَا.

إِذْنَ؛ لَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَحْصُلَ عَلَى مَقْسُمٍ يَكُونُ الْحَدُوثُ الذَّاتِيُّ وَالْحَدُوثُ الزَّمَانِيُّ قَسِيمَيْنَ لَهُ؛ إِذَ أَنَّ الْحَدُوثَ الزَّمَانِيَّ مُسْبُوقَةٌ وَجُودُ الشَّيْءِ لَعَدْمِهِ، وَالْحَدُوثُ الذَّاتِيُّ مُسْبُوقَةٌ وَجُودُ الشَّيْءِ لِلْلِّيْسِيَّةِ الْذَّاتِيَّةِ.

إِذْنَ؛ فَتَقْسِيمُ الْحَدُوثِ إِلَى ذَاتِيٍّ وَزَمَانِيٍّ غَيْرَ سَلِيمٍ، وَإِنَّمَا يَطْلُقُ لِفَظُ الْحَدُوثَ عَلَى الزَّمَانِيِّ وَالذَّاتِيِّ بِالاشْتِراكِ الْلُّفْظِيِّ، لَا بِالاشْتِراكِ الْمَعْنَوِيِّ، وَمَا لِهِ صَلَاحِيَّةِ التَّقْسِيمِ إِنَّمَا هُوَ الشَّرْكُ الْمَعْنَوِيُّ لَا الْلُّفْظِيِّ.

قَلَّنَا: إِنَّا إِذَا عَرَفْنَا الْحَدُوثَ بِأَنَّهُ «مُسْبُوقَةٌ وَجُودُ الشَّيْءِ لَعَدْمِهِ» يَطْرُحُ السُّؤَالُ التَّالِيُّ: مَنْ أَينَ يَنْشَا هَذَا الْاِخْتِلَافَ وَالْمُنْتَوْعَ؟ هَلْ يَنْشَا مِنْ نَاحِيَّةِ الْعَدْمِ أَوْ مِنْ نَاحِيَّةِ الْمُسْبُوقَةِ؟

نَاتَيَ الْآنُ لِنَقُولُ: إِذَا عَرَفْنَا الْحَدُوثَ بِأَنَّهُ «مُسْبُوقَةٌ وَجُودُ الشَّيْءِ بِغَيْرِهِ» فَسُوفَ يَطْرُحُ السُّؤَالُ السَّابِقُ أَيْضًا: مَنْ أَينَ يَنْشَا هَذَا الْاِخْتِلَافَ؟ إِلَّا أَنَّ الْإِشكَالَ بَعْدَ صَحَّةِ التَّقْسِيمِ الَّذِي وَرَدَ عَلَى التَّعْرِيفِ السَّابِقِ لَا يَرُدُّ هُنَّا. كَمَا أَنَّ الْإِشكَالَ عَلَى الْحَدُوثِ الْدَّهْرِيِّ لَا يَرُدُّ أَيْضًا، يَعْنِي يُمْكِنُ القُولُ: إِنَّ لِلتَّقْسِيمِ هُنَّا وَجُودًا وَاقِعًا فَالْحَادِثُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ زَمَانِيًّا أَوْ دَهْرِيًّا. أَمَّا مَا هُوَ الْمَقْصُودُ بِالْحَدُوثِ الْدَّهْرِيِّ؟ فَلَا يُمْكِنُنَا فِي هَذَا الْمُخْتَصِّرِ أَنْ نَتَنَوْلَ الإِجَابةَ عَلَى ذَلِكَ.



مرکز اسناد کشوری ایران

العنوان: د. المعلمدار



مرکز اسناد و کتابخانه ملی اسلامی

## في التعريف والتقسيم

يشكّل بحث العلة والمعلول الفريدة السابعة من المقصد الأول في قسم الحكمة من كتاب شرح منظومة السبزواري . المطروح في هذا البحث بعامة تعريفات وتقسيمات للعلة والمعلول وبيان لاحكامهما . على أنَّ اغلب التقسيمات والاحكام تتعلق بالعلة لا المعلول ، كما أنَّ الاحكام التي ذُكرت هنا تشمل جميع اقسام العلة أحياناً وتختص أحياناً أخرى ببعض هذه الاقسام . وتضمن البحث في هذه الفريدة إشارات إلى بحوث الإلهيات بالمعنى الأخضر أو قضايا النفس الإنساني بما يتلائم ومناسبات البحث .

هذا هو الهيكل العام لما طرح من ابحاث في كتاب «شرح المنظومة» ، لكننا بعد إعادة النظر في هذا الهيكل سوف نركز على بحث العلة الغائية ؛ إذ أنَّ هذه المسألة - كما نعرف - إحدى مسائل التزاع بين الفلسفة الإلهية والمادية ، فالثانية تنكر العلة الغائية ، والفلسفه الإلهيون يدافعون بحماس عن مبدأ العلة الغائية . وسوف نتابع في دراستنا هذه الإجابة على الاستفهام التالي : هل أنَّ مبدأ العلة الغائية في نظام الوجود أصل حتمي أم لا؟ نتابع

الإجابة في ضوء الأسس العامة للفلسفة وفي ضوء نتائج الدراسات العلمية.

بدأ المرحوم السبزواري هذه الفريدة بتعريف العلة والمعلول وبيان أقسامهما:

إنَّ الذي الشيء إليه افتقرَ فعنة والشيء معلولاً يُرى  
فمنه ناقص ومنه ما استقلَ ومنه خارج ومنه ما دخل

الشرح: في ضوء هذا البيان الشعري يضحي المعلول هو الشيء الذي يحتاج في وجوده إلى الآخر، بحيث إن لم يكن الآخر لم يكن هذا الشيء، فيُسمى المحتاج معلولاً والأخر علة<sup>(١)</sup>.

كلٌ من صدر البيت الثاني وعجزه يمثل تقسيماً مستقلاً. فالصدر ينبع العلة إلى ناقصة ومستقلة: فالعلة المستقلة أو التامة هي ما يتوقف وجود الشيء عليها فقط، بينما الناقصة ما يحتاج المعلول إليها في وجوده لكنها وحدها غير كافية لإيجاده، بل لابد من ضم أمور أخرى، فهي غير كافية، مثلاً: حصول الكتابة يتوقف على أمور متعددة كالورق والقلم وحركة أصابع الكاتب وإرادته وعدم وجود مانع على الورق... فالعلة التامة عبارة عن مجموع هذه المقدمات والأسباب التي من ضمنها ارتفاع المانع. أجل، إذا تحققت جميع هذه المقدمات يصبح وجود المعلول حتمياً، فهو كما قال السلف: تخلف المعلول عن العلة محال.

---

١ - ينفي الالتفات إلى أنَّ هذا التعريف للعلة بمعناها العام الشامل لجميع أقسام العلة. وعلى هذا الأساس يكون الجزء علة للكل، وعلىه قال الحكماء إنَّ كلَّا من المادة والصورة - حيث يشكلان حسب اعتقادهم جزئي الجسم - علة للجسم. ويراد من العلة أحياناً خصوص العلة الفاعلية، وهو الاصطلاح الراهن في العلوم، وسوف يكون تعريف العلة حيث ذكر ما سيأتي في تعريف العلة الفاعلية.

العلة الناقصة هي بعض هذه المقدمات، التي لولاها لم تحصل الكتابة، ولو حصلت وحدها لا تكفي لحصول الكتابة. ويسود اليوم مصطلح جيد الدلالة، حيث تسمى هذه المقدمات «شرط»، وينزع الشرط إلى شرط لازم وشرط كافي. والشرط اللازم هو ما يطابق العلة الناقصة في لغة المتقدمين، حيث تكون شرطاً لازماً لحصول المعلوم لكنها غير كافية. والشرط الكافي يعادل العلة التامة والمستقلة في لغة القدماء، فهي - مسافةً إلى لزوم وجودها لحصول المعلوم - كافية لتحقيق المنشود ولا يحتاج في وجوده إلى أمر آخر. ووفق هذه الطريقة من الاصطلاح يمكننا أن نسمى الجزء الأخير من العلة التامة شرطاً كافياً.

أما عجز البيت فهو بيان لتقسيم آخر وهو : إن العلة إما أن تكون خارجية وإما أن تكون داخلية، والبيت التالي يوضح ذلك :

فالعنصري الصوري للقوم      وللوجود الفاعلي التماهي

الشرح : يفسّر هذا البيت عجز البيت الماضي، فيقرر أنَّ العلة الداخلية عبارة عن العلة المادية والعلة الصورية ، والعلة الخارجية عبارة عن العلة الفاعلية والعلة الغائية .

توضيح ذلك نجد في التقسيم الموروث عن ارسسطو، حيث يشطر العلة إلى أربعة أقسام :

١ - العلة الفاعلية . ٢ - العلة الغائية . ٣ - العلة المادية . ٤ - العلة الصورية .

يمثلون عادة بالصناعات البشرية لإيضاح هذا التقسيم . فيأخذون الكتابة مثلاً، ويقولون إنَّ الكتابة على الورق لها فاعل وغاية ومادة وصورة . الفاعل هو الكاتب، والغاية هو ما يستهدفه الكاتب من غرض في

كتابته، كاستهداف إيصال الفكرة إلى الآخرين، أو بغية حفظ الفكرة لاجل الإفادة منها في الاستذكار الشخصي، والمادة هي الخبر أو غيره من المواد التي تستخدم في إيجاد الكتابة، والصورة هي الهيئة والشكل الخاص الذي ظهر عبر الحروف والكلمات.

إن قانون العلل الاربعة يصدق على كل الصناعات البشرية. وقد عرف الحكماء كلاً من هذه العلل الاربعة كلً حسب طريقة، ونحن هنا نطرح التعاريف التي ذكرها السبزواري في منظومته لكلٍ من هذه العلل، رغم أننا سوف نخرج عن سياق المنظومة وترتيبها.

### تعريف العلل الاربعة:

#### ١ ، ٢ - العلة الغائية والعلة الفاعلية:

##### وَمَا لِأجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ فَقَاهِيَةٌ وَمَا بِهِ الْفَاعِلُ

الشرح: العلة الغائية عبارة عن الشيء الذي لا جله توفر المعلول على الوجود، فحسب ما تقدم في مثال الكتابة يحرر الكاتب كتابته لهدف ما، ولو لم يكن هناك أي هدف في كتابته لا يمكن أن يحرر تلك الكتابة، أي لو لم يكن هناك هدف لم يندفع الكاتب إلى كتابته، فهو جدها. إذن الكتابة التي هي معلول، وجدت لأجل الهدف الذي استهدفه الكاتب.

العلة الفاعلية عبارة عن ما به الوجود، أي الشيء الذي يكون وجود المعلول بسببه، أي يكون هو معطي المعلول وجوده. فحسب ما تقدم في مثال الكتابة يكون الكاتب علة فاعلية، فهو الذي يستخدم علمه وفنه ومهارته فيوجد الكتابة.

### ٣- العلة المادية:

حامل قوة لشيء عنصره بوجة او ضم ما يغايره  
الشرح: هذا البيت تعريف للعلة المادية<sup>(١)</sup>، وقد عُرِفت بانها حاملة الاستعداد؛ وبغية إيضاح التعريف لا بدّ من فهم معنى الاستعداد وحامل الاستعداد:

هناك «صيرونة» في عالم الطبيعة، اي أن بعض الاشياء تتحول إلى اشياء أخرى، كما في حبة القمح والشعير حيث يتحوّل إلى سنابل، حينما تزرع في أرض وجّو مساعدين، وكما في البيضة حيث تصير دجاجة في ظرف خاص، بيضة الطير تتحول إلى عصفور . . . كل من هذه الامثلة الاربعة (حبة الحنطة، حبة الشعير، بيضة الدجاجة، بيضة الطير) تتمتع حال وجودها بقابلية صиروتها شيئاً خاصاً، فحبة الحنطة مثلاً ليس لديها إمكان صيروتها شيئاً أو دجاجة أو طيراً، وهكذا بالنسبة إلى سائر الامثلة، وقديمأ قيل: الحنطة تخرج من الحنطة، والشعير من الشعير.

إذن هناك ناموس في هذا الكون نطلق عليه مصطلح «الصيرونة»، وهذه الصيرونة لها نظامها الخاص. فكل شيء لا يمكن ان يصير اي شيء، بل يمكن ان يصير شيئاً او اشياء أخرى محددة حسب ما يتمتع به من إمكانية، ويطلق الحكماء على هذه الإمكانية مصطلح «الاستعداد»، او «الإمكان الاستعدي»<sup>(٢)</sup>.

١- هناك فرق في لغة الفلسفة بين المادة والعلة المادية، وستأتي لاحقاً على ايضاح هذا الفرق.

٢- على ان هناك فرقاً محدوداً بين الاصطلاحين: «الاستعداد» و «الإمكان الاستعدي»

وهذا الاستعداد علاقة واقعية ليست اعتبارية أو افتراضية. مضافاً إلى أنَّ هذه العلاقة ليست حقيقة حسية مستقلة، ولا تقوم بين شيئاً مستقلين، بل هي علاقة بين مرحلتين لوجود واحد.

يلزمنا هنا التبيه إلى ثلاثة ملاحظات:

١- لاشك في وجود ناموس الصيرورة في هذا الكون، الذي تحول منه الاشياء وتتغير فيه الماهيات، كما لاشك أنَّ هذا الناموس يسير على نظام خاص، وليس كل شيء صالحًا لأن يصير شيئاً آخر، وليس هناك خلاف حول هذه الافكار بين الفلاسفة القدماء والمحدثين.

إنما الخلاف قائم بين الفلسفه الاقدمين وبعض الفلسفه المحدثين بشأن ماهية وملأك حقيقة ونوعية الاشياء. وقد نشا جراء هذا الخلاف خلاف حول فهم طبيعة الصيرورة وتتنوع اقسامها. فالقدماء - الذين ينظرون إلى العالم بمنظار فلوفي عقلي - يرون: أنَّ كل موجود ذا اثر طبيعي يمثل واقعاً أحدياً، وهذا الواقع الواحد له فعلية واحدة، وسائل جوانب هذا الموجود تابع وظيفي لهذه الفعلية، وهذه الفعلية (التي تدعى الصورة النوعية او الطبيعة) هي مبدأ الفصل الاخير ل Maherة الموجود وملأك حقيقته، بل تمام هويته. من هنا كان معنى الاستعداد والامكان الاستعدادي لدى القدماء عبارة عن العلاقة بين مرتبة من فعلية الواقع الواحد وبين مرتبة أخرى، وبتعبير آخر علاقة بين درجة من الفعلية وبين درجة أخرى.

تلعب تركيبات المادة - من وجهة نظر القدماء - دور المقدمة لظهور فعلية جديدة، والأثار الجديدة لهذه التركيبات هي في الحقيقة آثار هذه الفعلية الجديدة، التي أعطت المركب وحدته. والشيء الذي كان ملاك

الحقيقة والنوعية، والذي نطلق عليه أحياناً الصورة النوعية، إنما يكتشف بالعقل لا بالتجربة والخبر، وهو ميدان الفلسفة لا العلم.

اما بعض الفلاسفة المحدثين فيرون: أنَّ كل موجود ذا اثر كالجماد والنبات والحيوان والإنسان ليس واحداً واقعياً، بل هو مجموعة من الواقع تتوفر عليها الموجودات على حد سواء. يعني أنَّ ذرات المادة ترتبط مع بعضها شبيه ارتباط أجزاء الماكينة أو المعمل، وعن هذا الطريق تظهر إلى الوجود الماهيات المختلفة، من هنا لا يتفاوت تركيب الأشياء عن تركيب المصنوعات البشرية، فليس هناك شيء آخر سوى الترابط بين الأجزاء.

فبناء السيارة لا يتعدى قطع الحديد والفولاذ وأسلاك النحاس . . . كذلك الأمر بالنسبة لاي مركب آخر، فواقعه لا يتجاوز الأجزاء المادية التي تتصل ببعضها - واستعداد كل شيء للصبر وردة نظير استعداد أجزاء السيارة لتصبح سيارة، او استعداد السيارة ذاتها للحركة على الأرض، او الطائرة للتحليق في السماء، او الباحرة للحركة في البحر، او الصاروخ لاختراق طبقات الجو، واستعداد كل شيء خاص به. وهذا هو نهج تفكير أنصار النظرية الميكانيكية، والذين قالوا اعطونا مادة وحركة نصنع عالماً.

ب - يستخدم الحكماء مصطلح «القوة» أحياناً، كبدل عن مصطلح الاستعداد، على أنَّ هناك فرقاً يجب ملاحظته بين «القوة» هنا وبين مفهوم القوة الذي يستخدمه الحكماء أيضاً بمعنى الطاقة، وهو ما يتناوله علماء الطبيعة. والاشتراك باللفظ فقط بين المصطلحين.

الفرق بين القوة هنا وبين مفهوم الاستعداد هو أنَّ الاستعداد عبارة عن القوة القرية للفعلية، أما القوة فتستخدم بالمعنى العام، الذي يشمل القوة القرية والبعيدة؛ لذا نقول إنَّ حبة القمح لا تحمل استعداد صبورتها

شعيراً، أي أنها لا تحمل قوة قرية لهذه الصيرورة، بينما تتمتع بقوة بعيدة، فمن الممكن أن تطوي حبة الحنطة مرحلاً فتحول إلى تراب، ثم يتحول التراب في ظروف خاصة إلى حبة شعير.

ج - اتفصح أن مقصود الحكماء من استعداد الصيرورة هو حالة داخلية في الشيء تفضي بالشيء إلى التكامل والفعالية. يعني: أن القوة التي تقابل الفعلية هي القوة التي تربطها لفعلية رابطة النقص والكمال، ولذا يمكننا أن نسمى هذه الاستعدادات (استعداد التكامل). نعم هناك نوع آخر من الإمكان هو إمكان الانهدام واللاشي، نظير إمكان تحول الحنطة إلى طحين، وفساد البيضة في الجو الحار، وهذا اللون من الإمكان خارج عن حريم بحثنا.

هناك سياقان في الكون يمكن التعبير عنهما بالحياة والموت أو الازدهار والتخريب أو البناء والهدم ... والأشياء تتجه صوب التكامل والانتظام بحكم استعدادها وميلها الذاتي من جهة، ومن جهة أخرى تتصارع مع عوامل الطبيعة وتتأثر بالعدم والفناء والتخريب. إلا أن الحكماء يقصدون من «الاستعداد» إمكانية التكامل لا الفناء.

إذن بعامة ليس لدى كل شيء استعداد صيرورته أي شيء، بل كل شيء لديه استعداد الصيرورة شيئاً خاصاً. ثم إن الحكماء اثبتو أن أي شيء لا يوجد به دون استعداد قبلي وبدون وجود موضوع حامل لهذا الاستعداد<sup>(١)</sup>. وبعبارة أخرى: كما أن المادة لا تملك استعداد الصيرورة أي شيء، فإن كل شيء لا يمكن أن يحصل من أي مادة، وبلا استعداد وإمكانية مسبقة، ففي الأمثلة المتقدمة (سنبلة الحنطة أو الشعير أو الفروجة أو

---

١- كل حادث مسبوق بجادة.

العصفور) هناك استعداد لوجود هذه الاشياء في الطبيعة، وهناك شيءٌ خاصٌ في الطبيعة يحمل استعداد صيرورة هذه الاشياء وهو عبارة عن حبة الحنطة، أو حبة الشعير، أو بيبة الدجاجة أو بيبة العصفور.

انصح في ضوء مجموع ما تقدم: أنَّ كلَّ حادث وكلَّ ظاهرة لا بدَّ أنْ تحمل قوَّةً واستعداداً. واسم حامل القوَّة والاستعداد باعتبار «مادة» أو عنصر، وباعتبار آخر «علة مادية» أو عنصرية، وهذا هو معنى قوله في النظم: حامل قوَّةٍ لشيءٍ عنصره.

#### ٤ - العلة الصورية:

صوريته فمعنى شبنته وما به للشيءِ فعليته

الشرح: هذا البيت تعريف للصورة، وباعتبار آخر تعريف للعلة الصورية. ويمكن أن نفهم معنى الصورة أو العلة الصورية قياساً على المادة أو العلة المادية.

المادة - كما تقدم - عبارة عن حامل قوَّةً واستعداد الشيءِ، وبتعبير آخر: عبارة عن مناط استعداد شيءٍ، أو قل مادة كل شيءٍ عبارة عن وجود ذلك الشيءِ بالقوَّة.

اما الصورة فهي مناط فعلية ذلك الشيءِ، أي عبارة عن وجود ذلك الشيءِ بالفعل. في المثال السابق بيبة الدجاجة تحمل استعداد الفروجة، يعني أنها وجود الفروجة بالقوَّة، لكن وجود الفروجة بما له من آثار واقعية إنما يحصل بعد صيرورة الاستعداد فعلياً. ولو فرضنا (فرض الحال) أنَّ الفروجة حصلت بالفعل دون استعداد مسبق فالحقيقة متحققة، بينما ليس هناك تحقق إن لم تنته حالةُ بالقوَّة إلىِ الفعل.

اتضح في ضوء ما تقدم ما يلي:

أولاً: هناك ارتباط دائم بين الماضي والمستقبل، ولا ينفصل المستقبل عن الماضي، وظواهر الوجود ليست أموراً مستقلة ومنفصلة عن بعضها.

ثانياً: ليس كل ماضٍ مرتبطاً بـأيٍ مستقبل، بل الماضي الخاص ذو علاقة بـمستقبل خاص، والمستقبل الخاص مرتبط بـماضٍ خاص.

ثالثاً: هذا الارتباط من قبيل علاقة القوة بالفعل، فكل ماضٍ قوة للمستقبل وكل مستقبل فعلية للماضي، وهذا المستقبل بدوره قوة لـمستقبل آخر. أي أنَّ علاقته بـمستقبله عين علاقة ماضيه به.

رابعاً: حيث إنَّ العلاقة بين الماضي والمستقبل من قبيل العلاقة بين القوة والفعل، فهي ليست علاقة سطحية، بل يشكل الماضي والمستقبل واقعاً واحداً، يمتد من الماضي إلى المستقبل. وعلى هذا الأساس - كما ذهب بعض متاخرِي حكماء المسلمين - لا يتيسر خروج الأشياء من القوة إلى الفعل إلا عن طريق الحركة والتتحول التدريجي، بحيث تحفظ الوحدة الاتصالية، سواء أكان الخارج من القوة إلى الفعل عرضاً أم جوهراً.

بحكم كون جواهر وأعراض الوجود عامةً تقبل التغيير، وتخرج من القوة إلى الفعل، ولا يتيسر خروجها إلا عن طريق الحركة تدريجياً لا عن طريق الكون والفساد؛ إذن فهي تحصل بقانون الحركة، وتحفظ لها الوحدة الاتصالية بين الماضي والمستقبل، كما تحفظ وحدة الموضوع والمادة. وهذا يعني: أنَّ الحركة الجوهرية أمر ضروري وحتمي، ونظام الوجود في العالم لا يتعدى الحركة؛ لأنَّ الحركة عبارة عن الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل. وهنا لا بدَّ من التذكير بأنَّ المقصود من التدريج في لغة الفلسفة مقابل الدفعي، وليس المقصود بالتدرج هنا الزمان الطويل الذي يتطلب بطاً واناء،

مقابل الطفرة في لغة علماء الحياة. فالفلسفه يرون أن بعض الاشياء دفعية وأنى<sup>(١)</sup> تتحقق في «الآن» لا في «الزمان»، ويرون أن «الاتصالات»، تحدث كذلك. وبعض الفلاسفة يضمون الكون والفساد إلى ذلك<sup>(٢)</sup>.

إذن فحينما نقول إن الموجودات بما فيها الجوهر تحدث تدريجاً، فإنما يعني ما يقابل الكون والفساد. فعلى أساس نظرية الكون والفساد لابد أن يعزم الشيء، لكي يحل محله شيء آخر، وفي هذا الحلول لا تحفظ إلا المادة الأصلية، وهي وحدها حافظة الوحيدة. أما في ضوء نظرية الحركة فالامر ليس كذلك، وهذا البحث بحث طويل.

يعحسن بنا الآن متابعة لما تقدم معالجة المواضيع التالية:

- ١ - لم تدعى العلل المادية والصورية عللاً داخلية، وتسمى العلل الفاعلية والغاية عللاً خارجية؟
- ٢ - ما هي العلاقة بين العلتين الداخليتين، وما هي علاقة العلتين الخارجيتين؟
- ٣ - ما هي العلاقة بين العلل الداخلية والعلل الخارجية؟

### الموضوع الأول:

تسمية العلل المادية والصورية داخلية، وتسمية العلل الغائية والفاعلية خارجية إنما جاء حسب نسبتها للمعلوم ذاته. ذلك لأن العلتين المادية والصورية غير خارجتين عن حقيقة المعلوم؛ إذ المادة أو العلة المادية - كما

---

- ١ - مثل اصطدام سيارتين مع بعضهما، فالاصطدام نفسه يحدث في «آن».
- ٢ - هناك من الفلاسفة الذين انكروا الحركة في الجوهر، ذهبوا إلى القول بالكون والفساد في الصور الجوهرية، وذهبوا إلى أن الصورة تendum كلياً وتم محلها صورة جديدة. وأن الكون والفساد دفعي الوجود، يحصل في «الآن»، لا في «الزمان».

قلنا - تحمل استعداد الشيء، والصورة أو العلة الصورية مناط فعلية المعلول، أي أن المعلول - في مرحلة القوة والاستعداد - يُدعى «مادة»، وهو نفسه يسمى «صورة» في مرحلة الفعلية. إذن كل واحد من المادة والصورة مرحلة لواقع واحد. وسوف تتضح صورة هذا البحث بشكل أكبر في ضوء ما سنأتي على تفصيله في الإجابة الثانية.

### الموضوع الثاني:

يتضمن هذا الموضوع بحدين :

- ١ - ما هي طبيعة العلاقة بين العلة المادية والعلة الصورية؟
- ٢ - ما هي طبيعة العلاقة بين العلة الغائية والعلة الفاعلية؟

ستتناول بالدرس كلاً من هذين البحرين :

#### ١ - العلاقة بين العلة المادية والعلة الصورية :

اتضح في ضوء ما تقدم أن المادة عبارة عن حامل الاستعداد والقوة، والصورة عبارة عن مناط وملاك الفعلية؛ وبعية مزيد من الإيضاح نذكر هنا مثلاً: البيضة تحمل استعداد صيرورتها فروجة، أي البيضة تحمل استعداد الفروجة، فهي مادة الفروجة، وخصوصية الفروجية فعلية وصورة هذه المادة. ثم إن الفروجة تحمل استعداد صيرورتها دجاجة، يعني أنها مادتها، الدجاجية فعلية الفروجة، إذن لدينا هنا ثلاثة مراحل : البيضة، الفروجة ، الدجاجة .

المرحلة الثانية فعلية المرحلة الأولى وقوة واستعداد المرحلة الثالثة. وبعبارة أخرى المرحلة الأولى فروجة بالقوة والمرحلة الثالثة دجاجة بالفعل، المرحلة الثانية دجاجة بالقوة وفروجة بالفعل .

من هنا فجواب السؤال الأول هو أنَّ علاقَةَ الْعَلَيْتَينِ الدَّاخِلِيَّتَينِ المَادِيَّةِ  
وَالصُّورِيَّةِ مِنْ قَبْلِ الْعَلَاقَةِ بَيْنِ مَرْحلَتَيِّ وَاقِعٍ وَاحِدٍ.

### إشكال ومناقشة:

هناك اعتراض يمكن أن نناقش في ضوء الإجابة على الاستفهامين  
المتقدمين :

يرى حكماء الشَّاءَ أَنَّ الْجَسْمَ مَرْكَبٌ مِنْ حَيْثِيْنَ وَأَقْعِيْتَينَ، يسمونهما  
المادة والصورة. والبرهان الرئيسي على ما يرونـه هو برهان القوة والفعل.  
لكن حكماء الإشراق ينكرون تركيب الجسم من مادة وصورة، ولا يرونـ  
سلامة برهان القوة والفعل .

إيضاح ذلك : من الثابت أنَّ كُلَّ جَسْمٍ حِينَما يَكُونُ حَقِيقَةً مِنَ الْحَقَائِقِ  
بِالْفَعْلِ يَحْمِلُ فِي نَفْسِ الْوَقْتِ إِمْكَانِيَّةَ صِيرُورَتِهِ شَيْئاً آخَرَ، نَظِيرِ بِيَضَّةِ  
الدَّجَاجَةِ، فَفِي نَفْسِ الْوَقْتِ الَّذِي هِيَ فِيهِ بِيَضَّةٍ بِالْفَعْلِ فَهِيَ فَرِوجَةٌ بِالْقُوَّةِ،  
فَهُنَا حَيْثِيَّاتٌ، وَبِصَدْدِ تَفْسِيرِ هَاتِيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ هُنَاكَ نَظَريَّاتٌ :

النظريَّةُ الْأُولَى : إِنَّ هَاتِيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ اعْتَبَارَانِ وَإِضَافَاتَانِ، وَلَيْسَ هُنَاكَ  
فِي عَالَمِ الْخَارِجِ سُوَى وَاقِعٍ وَاحِدٍ، إِذَا نَظَرْنَا إِلَيْهِ بِنَفْسِهِ وَحَالِ قِيَامِ الْحَاضِرِ  
فَهُوَ فَعْلَيَّةٌ، وَإِذَا نَظَرْنَا إِلَيْهِ باعْتِبَارِ الْمُسْتَقْبَلِ فَهُوَ قُوَّةٌ، نَظِيرِ الْمَكَانِ فَهُوَ فَوْقَ أَوْ  
تَحْتَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ، وَنَظِيرِ الزَّمَانِ فَهُوَ بِالنَّسْبَةِ لِزَمَانٍ قَبْلَهُ سَتَكُونُ لَهُ  
قَبْلَيَّةٌ وَبِالنَّسْبَةِ لِلزَّمَانِ الْلَّاحِقِ سَتَكُونُ لَهُ بَعْدَيَّةٌ .

النظريَّةُ الثَّانِيَّةُ : إِنَّ الْقُوَّةَ وَالْفَعْلَيَّةَ لَيْسَ مِنْ قَبْلِ التَّحْتِيَّةِ وَالْفَوْقِيَّةِ أَوْ  
الْقَبْلَيَّةِ وَالْبَعْدَيَّةِ، وَلَيْسَ اعْتِبَارًا بَحْتَآ، بَلْ هُنَاكَ فِي عَالَمِ الْخَارِجِ حَيْثِيَّاتٌ  
وَأَقْعِيَّاتٌ حَيْثِيَّةٌ بِالْفَعْلِ وَحَيْثِيَّةٌ بِالْقُوَّةِ، وَالْجَسْمُ يَتَرَكَبُ مِنْ هَاتِيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ،

خلافاً للزمان .

النظرية الأولى تبناها شيخ الإشراق وأتباعه ، والثانية نظرية المشائين كابن سينا . وقد طرح فلاسفة المشاء نظريتهم مستدلين عليها ببرهان «الفصل والوصل» وبرهان «القوة والفعل» ، ولا يسع مجالنا الخوض في هذه البراهين . على أنَّ هناك نظرية ثالثة يمكن طرحها ، تنسجم مع فلسفة صدر الدين الشيرازي الذي ذهب إلى القول بالحركة الجوهرية ، وهي نظرية اتحاد القوة والفعل في الحركة .

نأتي هنا على طرح سريع لنظرية المشائين ، حيث ذهبوا إلى أنَّ الجسم مركب من مادة وصورة ، أي حياثة استعدادية وحياثة فعلية<sup>(١)</sup> دون أن تكون له حركة في الجوهر .

كل جسم مركب من حياثتين - على أساس وجهة نظر الحكماء - إحداهما مناط فعلية الجسم ، والأخرى مناط إمكانية صيرورته شيئاً آخر ، ويطلقون عليهما الصورة والمادة . وقد اختلف حكماء المشاء في تفسير طبيعة الارتباط بين جزئي هذا المركب ، هل تركيبه اتحادي أم أنه انضامي؟ ولكن منذ عصر السيد صدر الشيرازي وبعد تعضيد صدر الدين الشيرازي أضحى

---

١- يبني الآفتات هنا إلى أنَّ تركيب الجسم من المادة والصورة حسب ما ذهب إليه الحكماء يختلف عن لون التركيب الذي يراه علماء الطبيعة للأجسام . فالتركيب الطبيعي يعني : أنَّ هناك شيئاً متذمرين كالراكسجين والهيدروجين ، وبعد امتزاجهما يكونان جسمًا جديداً هو «الماء» ، ثمَّ يمكن إعادة تحليل هذا الجسم إلى المتصرين الأوكيين اللذين تكون منهما . بينما تركيب الجسم من المادة والصورة تركيب لا انقسام بين أجزائه ، ولا يمكن فصلهما كحقائق متذمرين يعيش كل منها على حده . من هنا فالتركيب الطبيعي حسي ثمريبي ، خلافاً للتركيب الفلسفـي الذي لا يمكن إثباته أو نفيه إلا عبر البرهان العقلي .

الرأي السائد هو أن التركيب إذا كان فهو تركيب اتحادي وليس انضمامياً<sup>(١)</sup>. الفكرة الأخرى التي طرحتها هؤلاء الحكماء هي: أن كلاً من المادة والصورة إذا قسناهما على الجسم الذي يشكلان جزئيه فهما علة مادية وعلة صورية، أما إذا قسناهما على أنفسهما فهما مادة وصورة.

ثم إن الحكماء قالوا أيضاً: إن نسبة المادة والصورة إلى بعضهما نسبة الحال والخل، فالصورة تحل في المادة. إذن؛ في ضوء هذا البيان، تضحي العلة المادية للجسم هي المادة، التي هي محل الصورة الجسمية، التي تتحد أو تنظم معها، لا المادة السابقة التي لا تسمى في هذه المرحلة مادة. مضافاً

١ - الانضمام يعني إضافة شيئاً إلى بعضهما بالمفهوم الرياضي. نظير: شخص كان يملك مليون ليرة ثم أزدادت ثروته وأصبحت مليونين، أو شخص كان يملك معلومات حول موضوع ثم حصل على معلومات إضافية، أو مدينة كان سكانها مليون نسمة ثم أزداد عدد سكانها نصف مليون آخر... ففي كل هذه الأمثلة ما كان الأول لا يزال على حالته الأولى محفوظاً إنما أضيف إليه مقدار آخر من جنسه، فقد حصل تغير لكن التغيير طرأ على الكل المنفصل للشيء.

أما التركيب الاتحادي فلائماً يتصور إذا لم يكن هناك بين الجزيئين المفترضين أي تمايز خارجي، وحيثند ستكون أجزاء المركب حتماً أجزاء ذهنية تتربط بالتحليل العقلي. وإذا حصل تغير في هذا المركب فسوف يتراوّل ذاته وهوبيه ويكون شيئاً آخر، لا أن ينضم الشيء الآخر إلى الشيء الأول.

ولذا لا يمكننا القول في هذا المثال إن الشيء الثاني أضيف إضافة رياضية إلى الشيء الأول. مثلاً: بضة الدجاجة في تغولاتها تصير فروجة، يعني يتغير واقع البيضة وهوبيتها، لأن تضاف الفروجة إلى البيضة. (لان الإضافة بمعناها الرياضي تستدعي التعدد في الوجود الخارجي، لا التعدد المفهومي وصدق معاني كبيرة على شيء واحد).

من هنا فالثال الملازم للمادة والصورة بمعناهما الفلسفيين هو مثال البيضة والفروجة، لا الأمثلة التي تقدمت في هذا الهاشم، إذن فتركيب المادة والصورة تركيب اتحادي وليس انضمامياً. وإذا قيل: إن تركيب المادة والصورة اتحادي مع المادة السابقة، وإنضامي مع المادة الحاضرة فالإجابة على هذه المقوله ينبغي التماسها في مجال آخر من البحث.

إلى أن المادّة والصورة ليستا مرحلتين لواقع واحد، بل جزءان من واقع، إذن؛ فالرابطـة بين العلتين الداخليتين من قبيل الرابطة بين جزئين يشكـلان حقيقة واحدة، وليس من نوع الرابطة بين مرحلتين لواقع واحد.

#### الإجابة على الإشكال والمناقشة:

الإجابة على هذه المناقشـة هو: أن ما طرـحناه جاء وفقاً لتعريف السبـزواري وآخرين للمادـة، حيث ذهـبوا إلى أن المادـة عبارـة عن حامل استعداد الشيء، (حامل قـوة لشيء عنصرـه).

إذا عرفـنا المادـة بأنـها حامل الاستعدادـ، سواء أـكانت حاملـ استعدادـ المركـبـ، أم كانتـ حاملـ استعدادـ الصـورـةـ، فـمثلـ هـذهـ المـادـةـ لهاـ تـقدـمـ زـمانـيـ علىـ الشـيءـ الـذـيـ تـعدـ هـذهـ المـادـةـ مـادـتـهـ، وـقـيـاسـاـ عـلـىـ هـذـاـ التـعـرـيفـ تكونـ الصـورـةـ عـبـارـةـ عـنـ منـاطـ فـعـلـيـةـ المـركـبـ أوـ منـاطـ فـعـلـيـةـ المـادـةـ.

على أساسـ هـذـاـ التـعـرـيفـ، لا تـجـتمعـ مـادـةـ الشـيءـ الـواحدـ وـصـورـتـهـ فيـ زـمانـ وـاحـدـ إـطـلاـقاـ. وـعـلـىـ اـفـتـرـاضـ أنـ جـسـمـ مـرـكـبـ مـنـ المـادـةـ وـالـصـورـةـ، فـهـوـ لـمـ يـتـرـكـبـ - علىـ أـسـاسـ هـذـاـ التـعـرـيفـ - مـادـتـهـ وـصـورـتـهـ، بلـ يـتـرـكـبـ مـنـ صـورـتـهـ وـمـادـةـ هيـ مـادـةـ الصـورـةـ الـلاحـقةـ. وـهـذـهـ المـادـةـ وـالـصـورـةـ اللـتـيـنـ تـرـكـبـ مـنـهـمـاـ حـقـيقـةـ الـجـسـمـ، وـيـعـدـانـ عـلـةـ الصـورـيـةـ وـالـعـلـةـ المـادـيـةـ، لـيـسـتـاـ مـادـةـ وـصـورـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ بـعـضـهـمـاـ، عـلـىـ أـسـاسـ هـذـاـ التـعـرـيفـ.

إـذـنـ، فـماـ قـيلـ مـنـ أـنـ نـسـبـةـ المـادـةـ وـالـصـورـةـ إـلـىـ بـعـضـهـمـاـ هيـ نـسـبـةـ المـادـةـ لـصـورـتـهـاـ، وـنـسـبـتـهـمـاـ لـلـجـسـمـ نـسـبـةـ الـعـلـةـ المـادـيـةـ وـالـعـلـةـ الصـورـيـةـ لـهـ، لـاـ يـنـسـجمـ مـعـ هـذـاـ التـعـرـيفـ.

نعمـ يـفـهـمـ مـنـ كـلـامـ ابنـ سـيـنـاـ وـصـدرـ المـاتـالـهـيـنـ: أـنـ لـلـمـادـةـ لـدـيـ الـفـلـاسـفـةـ

تعريفين أريد بهما مفهومان مختلفان. فتعرف أحياناً بأنها حامل استعداد الشيء، وتنطبق حينئذ على المادة السابقة على الشيء. وتطلق أحياناً أخرى على محل الصورة، أي : على الشيء الذي تكون الصورة فعلًا لباسه وتعينه<sup>(١)</sup>. وقد أضحت هذا التعدد في التعريف منشأً لاختفاء كثيرة. فالسيزواري الذي يعرف المادة بأنها حامل استعداد الشيء يذهب في نفس الوقت إلى أن المادة والصورة بالنسبة إلى أنفسهما مادة وصورة، وبالنسبة إلى المركب علة مادية وعلة صورية، وهذا غير صحيح. وهذا الإشكال يرد على كل أولئك الذين لم يميزوا بين تعريفي المادة.

يُطرح هنا إشكال آخر : ذهب حكماء المشاء - كما قلنا - إلى أن حقيقة الجسم مركبة من مجموع المادة والصورة، وكل منها علة حقيقة الجسم، أي أن حقيقة الجسم رهن كلا الجزيئين، ولذا سميّا علة مادية وعلة صورية. ووفق تعريف العلة والمعلول الذي طرحته أولاً، فالمعلول محتاج إلى العلة، وإن لم تكن لا يمكن أن يوجد المعلول، إذن؛ لا بد من الإذعان بأن كلاً من المادة والصورة دخيل في حقيقة الجسم، وسوف تنتفي هذه الحقيقة بعدم وجود أي منها.

بينما أثبت كبار الفلاسفة كابن سينا وصدر المتألهين : أن المادة لا دخل لها في حقيقة الشيء، لا المادة العامة ولا المادة الخاصة، وحقيقة كل شيء رهن صورته<sup>(٢)</sup>. على أن حاجة الصورة في وجودها للمادة السابقة والحاضرة معاً لا يستدعي أن نعد المادة جزءاً في عرض الصورة، ونسميها

١ - راجع المجلد الأول من الأسفار الاربعة، بحث الماهية، فصل : كيفية اقتران المادة بالصورة، وراجع المجلد الثاني منه، فصل : تركيب الجسم من المادة والصورة، وهل هو اتحادي أم انقسامي؟

٢ - شبيهة الشيء بصورته لا بادته.

علة داخلية، بل بما أنَّ الصورة في وجودها بحاجة إلى مادة يلزم أن نعد المادة في عداد العلل الخارجية. إذن فقانون العلل الاربعة الاسطي لا يقيِّسليماً في ضوء الصورة التي طرح بها حتى الآن.

إن قيل : نحن نأخذ مجموع المادة والصورة المتصاحبتين ، ونقول : إنَّ حقيقة هذا الشيء تتألف من أمرين : مادة وصورة ، وكل منها جزءٌ المركب ، وبما أنَّ الكلَّ رهن اجزائه كما قيل : (إذا انتفى الجزء انتفى الكل ) ، إذن ؛ تعريف العلة والعلول صادق على كل من الجزء والكل ، وكل واحد من مادة الجسم وصورته علة للجسم ، فالمادة تصنع قسماً من وجود الجسم وتصنع الصورة القسم الآخر ، كما هو الحال بالنسبة للخشب حيث يصنع قسماً من المنضدة ويصنع الشكل قسماً آخر ، وتسمى الصورة علة صورية ، والمادة علة مادية .

نقول في الإجابة : بغض النظر عن أنَّ هذا الفرض لا يتطابق مع تعريف المادة (حامل الاستعداد) ، الذي طرحته السبزواتي وأخرون ، فإنَّ الامر لا يصح رغم ذهاب بعض المحققين هذا المذهب ؛ لأنَّ المادة التي تصاحب هذه الصورة لا دخل لها في الواقع بهذا المركب ، والمادة التي لها دخل هي التي تحولت بالفعل إلى صورة ، وهذا التبدل ليس أمراً عرضاً يحفظ معه المادة حامل الاستعداد ، بل المادة في الواقع قد تحولت وتبدل<sup>(11)</sup>.

لعل هذا الخطأ نشا نتيجة الخلط بين هذا الفرض (أنَّ المادة المصاحبة

---

١ - إذا قيل : إنَّ ما قاله ابن سينا وصدر المتألهين هو : إنَّ المادة لا دخل لها في ماهية الشيء ، رغم اعتراضهم بأنَّ الوجود الخارجي مركب من مادة وصورة . وما قيل هنا هو فقط : إنَّ الوجود الخارجي مركب من المادة والصورة .

نقول في الإجابة : إنَّ هذا التوجيه لا يتناءُ مع تصريح القوم بأنَّ المادة والصورة علل لـ الماهية ، وتفصيل البحث يُطلب من مجال آخر .

للصورة جزء حقيقة المركب) وبين الامثلة الساذجة للصناعات البشرية نظير المنضدة والكرسي . فيما أنهم لاحظوا أن الخشب في هذه الامثلة لا يمكن أن يكون خارجاً عن حقيقة المنضدة والكرسي ذهباً إلى هذا الخطأ . ومع قليل من الملاحظة والالتفات إلى أن هذه الامثلة الابتدائية ساذجة وليس مصداقاً واقعياً لبحثنا ، يرتفع الخلط والخطأ .

ولعل هذا الخطأ نشا جراء الخلط بين المركب الحقيقي والمركب الاعتباري . فالصلة مثلاً مركب اعتباري يتالف من أجزاء نظير التكبير والقيام القراءة . . . وهذه الأجزاء جميعاً موجودات بالفعل في عرض بعضها ، وبانتفاء أي جزء ينتفي الكل ، أي يلغى اعتباره .

ولعل هذا الخطأ نشا جراء الخلط بين المركب الفلسفى والمركبات العلمية ، التي تطرح في العلوم الطبيعية ، نظير تركيب الماء من الأوكسجين والهيدروجين . ففي المركبات الطبيعية لابد من وجود جزئين أو أكثر لكي يتفاعلوا ويتجدد حقيقة أخرى ، ومع حذف أي جزء من هذه الأجزاء فسوف يتعدى الحصول على الحقيقة الجديدة .

من الواضح جداً أن تركيب الجسم من المادة والصورة ليس نظير تركيب المنضدة من الخشب والشكل ، وليس من قبيل تركيب الصلة من التكبير والقيام والركوع . . . وليس نظير تركيب الماء من الأوكسجين والهيدروجين . بل هو تركيب خاص بنفسه ، ولا يدرك بالمشاهدة والتجربة . بل السبيل الوحيد لإثباته هو البرهان العقلي .

اتضح مما تقدم أن قانون العلل الاربعة متزلزل ولا أساس له . ومن الممكن أن يكون البيان المتقدم إشكالاً على القاعدة المشائبة ، لكننا هنا لسنا بقصد بحث هذا الموضوع ، إنما نؤكد أن قانون العلل الاربعة الاسطعي

متزلزل سواء انكرنا تركيب الجسم من صورة ومادة ام لا<sup>(١)</sup>.  
انصح مما تقدم ان الصورة كمال و تمام للمادة، سواء اكانت المادة المفروضة هي المادة السابقة بالنسبة إلى الصورة الحاضرة (مثل البيضة التي هي مادة الفروجة بالنسبة إلى الفروجة)، أم كانت المادة الحاضرة بالنسبة إلى الصورة الفعلية (مثل مادة الفروج بالنسبة إلى الصورة التي في نفس

---

١٢ - الخلاصة: يلزم من تعريف الحكماء للمادة والصورة ان كل مادة مادة للصورة اللاحقة، وكل صورة صورة للمادة السابقة. هنا من جهة، ومن جهة أخرى قالوا: إن كلًا من المادة والصورة بالنسبة لأنفسهما مادة وصورة، وبالنسبة إلى الحقيقة التي يولفانها علة مادية وصورية.

وهنا يطرح الإشكال التالي: إن الجسم إذا قسنه إلى المادة السابقة والصورة اللاحقة - رغم كونهما مادة وصورة بالنسبة لأنفسهما - لكنهما بالنسبة إلى الجسم ليستا علة مادية وصورية، بينما يصرّح الحكماء بأنهما العلة المادية والصورية ويسماونهما العلل الداخلية؛ إذ أن الجسم لم يتربّب من هذين، بل هما مرحلتان لواقع واحد، فالجسم إذا قسنه على المادة الحاضرة المقارنة للصورة يرد إشكالان:

الأول: أن المادة الحاضرة لا دخل لها في حقيقة وعاهة الجسم.

الثاني: لو اذعننا جدلاً بان هذين الجزئين يشكلان ماهية الجسم، لكن هذين الجزئين بالنسبة لأنفسهما ليسا مادة وصورة (إلا إذا لم تُعرَف الصورة بما به الشيء بالفعل) بل تعرفها بما ينطبق ومفهوم الفاعل الناقص وشريك العلة، وعندئذ سيكون هناك اشتراك لفظي بين الصورة في التعريفين، وسبيرد الإشكال بنحو آخر).

إذن؛ فما قبل «من ان المادة والصورة بالنسبة لأنفسهما مادة وصورة وبالنسبة إلى الجسم علة مادية وعلة صورية» غير صحيح.

نعم إذا طرحتنا تعريفاً آخر للمادة وقلنا: إن المادة عبارة عن حامل نوع من الاستعداد، لا يعني حامل استعداد الشيء ذاته، أو قلنا إن المادة محل الصورة فسوف يرتفع الإشكال المتقدم. ولكننا لم نجد أحداً طرح تعريفين او ثلاثة تعريفات للمادة، سوى ما جاء في الجلد الثاني من كتاب الأسفار الاربعة في طبعته القديمة ص ١٩١ - ١٩٢ - على آية حال يبقى الإشكال الأول من الإشكاليين السابقين على حاله، وعليه يبقى قانون العلل الاربعة غير سليم.

الفروجة). أما بالنسبة إلى المادة السابقة فمن الواضح جداً أنَّ كل صورة لاحقة متمم ومكمل للمادة السابقة. وهنا من يعتقد أنَّ الامر كذلك بالنسبة إلى المادة الحاضرة، إلا أنَّ هذا البحث يستدعي تفصيلاً، ويجب أن يدرس في ضوء نظرتي الاتحاد والانضام.

## **٢ - العلاقة بين العلة الغائية والعلة الفاعلية:**

بعد بيان طبيعة العلاقة بين العلة المادية والعلة الصورية يصل دور الشق الثاني من السؤال الثاني : ما هي العلاقة بين العلة الغائية والفاعلية ؟ هناك لون من الوحدة بين العلتين الغائية والفاعلية، كما هو الحال في العلتين الصورية والمادية، ذلك أنَّ الفاعل - في بعض الموارد - يكون بمثابة الغاية، والغاية بمثابة صورة الفاعل. إذن؛ فالعلة الغائية مكمل ومتعمم للعلة الفاعلية، ومن هنا جاء في البيت المتقدم من المنظومة (وللوجود الفاعلي التسامي)، فاعتبرت العلة الغائية العلة المتممة.

نعم، يتوجه الحكماء عادة إلى القول بأن المادة تقوم وتعتمد دائمًا على صورة تصاحبها على التناوب أو الاتصال، ويذكرون أن نسبة الصورة إلى المادة نسبة الفاعل إلى الفعل، ولذا يسمون الصورة أحياناً فاعل المادة، فهي مقارنة في نفس الوقت الذي هي فيه فاعل<sup>(١)</sup>، وأحياناً يعنون الصورة بأنها شريك الفاعل، والعلة.

لكن هذا الاتجاه يقوم على أساس قاعدة الانضمام وأن تركيب الجسم من المادة والصورة انضمami، أما بناءً على قاعدة الاتحاد فهذا الاتجاه غير

١- جاء في شرح المنظومة بعد تعريف العلة الصورية قوله:

## فملة صورية للكل وفاعل وصورة المخل

راجم الاسفار، المجلد الاول، باب العلة والمعلول، الفصول الأولى.

سليم. ويبدو أنَّ صدر المتألهين أراد توجيهه هذا الاتجاه حتَّى على أساس قاعدة الاتِّحاد<sup>(١)</sup>. ويمكن القول إنَّ عدم مغلوطية الاتجاه المتقدم دليل على بطلان قاعدة التركيب الانضمامي. على أننا إذا افترضنا صحة الاتجاه أعلاه بشأن المادة والصورة يلزم القول به بشأن الغاية والفاعل.

هناك موضوع آخر بقصد الفاعل والغاية وهو أننا إذا قسنا الصورة الذهنية للغاية بقوى الفاعل العلمية فالنسبة بينهما بالضرورة هي نسبة المادة والصورة. أمَّا إذا قسناها بقوى الفاعل المحرَّكة والشوقية فليست النسبة نسبة مادة وصورة، بل ستكون النسبة نسبة الفاعل والفعل.

### الموضوع الثالث:

يبدو أنَّ العلاقة بين العلل الداخلية والعلل الخارجية أصبحت واضحة بعد معرفة دلالات هذه العلل؛ ذلك فالعلل الداخلية - كما عرَفنا - عين الأجزاء التي تشكُّل المعلول ، فهي عين المعلول. أمَّا العلل الخارجية فهي موجودة المعلول، والمعلول أثرها، ومن ثمَّ فهما متغيران، أي: ليست العلة الخارجية داخلة في وجود المعلول، ولا المعلول داخل في وجود العلة، كما هو في المثال المشهور (الكرسي والنجار)، فالنجار غير الكرسي، والكرسي غير النجار.

المهم هنا أن نفهم أنَّ الفاعل في الصناعات البشرية فاعل الصورة دائمًا، وليس فاعل المادة، مثلاً النجار يوجد هيئته الكرسي الخاصة (صوريته)، أمَّا مادة الكرسي (الخشب) فهي ليست صنع النجار. أمَّا ما هو حال الأشياء الطبيعية؟ وما هي القوى التي تحكم الطبيعة

---

١- الآسفار، المجلد الثاني، الفصل المتعلق بتركيب الجسم.

وتحدث التغييرات المستمرة فيها؟ هل أنَّ للعالم مادة ثابتة على الدوام، وقوىُ الصنع في الكون ينحصر عملها في تغيير الشكل والصورة فقط، أم أنَّ المادة الأولى للكون صنع هذه القوى أيضاً؟ ثمَّ ما هي طبيعة هذه المادة الأولى؟

فهذه أسئلة لها مجالها الواسع، ولا يمكننا هنا أن نلتج في الإجابة عليها.

## البحث في الغاية

وكل شيء غاية مستتبع حتى فواعل هي الطبائع  
والقسر لا يكون دائماً كما لم يك بالأكثر فلينحـسـ ما  
إذ مقتضـيـ الحـكـمـةـ وـالـعـنـاـيـةـ إـيـصـالـ كـلـ مـعـكـنـ لـغـاـيـةـ  
علـةـ فـاعـلـ بـمـاهـيـةـ هـاـ مـعـلـوـلـةـ لـهـ بـانـيـةـ هـاـ

الشرح : البحث عن العلة الغائية من أهم الابحاث الفلسفية، فهو بحث يؤثر رفضه أو قبوله بشكل كامل على طبيعة رؤية الإنسان للعالم. وقد لا تكون هناك مسألة فلسفية لها الأثر الفيصل بحجم ما لهذه المسألة من أثر. قضية الخير والشر، وكيفية وقوع الشر في لوح القضاء الإلهي مرتبطة بهذا البحث.

يقول ابن سينا بقصد هذا البحث إنه «أفضل اجزاء البحث». إذا حاولنا أن نفهم موقع هذا البحث في موضوع «الطبيعة» فسوف يكون السؤال التالي : هل للطبيعة هدف أم لا؟ لكن الفلسفـةـ يعمـونـ هذاـ الـبـحـثـ علىـ الـوـجـودـ كـلـهـ،ـ فـيـشـمـلـ الـبـحـثـ فـيـهـ اللهـ وـالـإـنـسـانـ أـيـضاـ.

يمكن للعلوم الطبيعية أن تساهم مساهمة مهمة في درس هذا البحث، و تستطيع أن تثير لنا الطريق بشأن وجود هدف أو عدم وجود هدف لعالم الطبيعة.

هناك بشكل عام نظريتان اساسيتان في موضوع العلة الغائية:

١ - أن العلة الغائية والوجود الهدف يختص بـ مجال الوجود الإنساني والحيواني الذي له حركة إرادية. أما سائر الأفعال في الكون فليس لها علة غائية. بل الغائية محدودة حتى في دائرة الوجود الإنساني، محدودة بحدود الفعاليات الإرادية التي يمارسها الإنسان، بينما خارج هذه الحدود فلا غائية كما هو الحال في عمليات الجهاز الهضمي والقلب والكبد والكلية وغيرها، لأنها لا تحصل بارادة. بل الغائية لا تحكم حتى الأفعال الإرادية للإنسان بشكل كامل، حيث إن هناك أفعالاً إرادية تصدر من الإنسان بلا هدف، وهي ما يدخل تحت مصطلح «العبث»<sup>(١)</sup>.

٢ - النظرية الأخرى تذهب إلى أن العلة الغائية تحكم كل فاعل وتسيطر على معلومات ومخلفات العالم. ويتبع الإلهيون هذه النظرية ويدافعون عنها.

الإ أن الماديين ذكروا من ناحية أخرى بما يقع في سياق الوجود من نقص وشر وبعض الاختلالات في النظام، واعتبروا كل ذلك نقضاً لهدافية وغائية الطبيعة. وقد اجاب الإلهيون على اعتراضات الماديين، كما أن الماديين بدورهم ذهبوا إلى إمكانية تفسير بداعي الخلق دون إدخال عنصر الهدافية في سياق الوجود، وفي القرن المعاصر على وجه الخصوص تابع الماديون فلسفة النشوء والارتقاء، وذكروا بأصول ونومايس تشتق من أصل

---

١٥ - ستتناول البحث حول «العبث» في محله المناسب من هذه المنظومة.

العلة الفاعلية فقط، وادعوا أن هذه النواميس تستنبط من السياق اللاشعوري للطبيعة، وهذا السياق اللاشعوري وحده كاف لتسويغ وتفسير خلق الكائنات الحية، وبهذا يوجهون ضربة لاهم نقطة ارتكاز في أدلة الإلهيين، وعلى أساس ما يدعونه يصحى نظام الخلق بمعنىٍ عن العلة الغائية. وسوف تتناول لاحقاً هذه البحوث ونخوض فيها مفصلاً.

على أتنا نذكر هنا بأن للعلة الغائية فهمنا أحدهما الفهم الفلسفى والأخر الفهم العامي، وسوف نوضح الفرق بينهما في القادر من البحث.

نعرف الأن على شرح معانى آيات النظم التي تقدمت:

تناولت الآيات المتقدمة ثلاثة مواضيع: فالبيت الأول قرر العلة الغائية بوصفها قانوناً يحكم اتجاه الوجود، والبيت الثاني والثالث أشار إلى أن القسر لا يمكن أن يكون دائمياً ولا أكثرياً. والبيت الرابع قرر أن العلة الغائية علة العلة الفاعلية بحسب الماهية، ومعلوم العلة الفاعلية بحسب الوجود. وستأتي على درس هذه المواضيع وفق قاعدة الاسهل فالأسهل، فتناولت أولاً الموضوع الثالث، ثم الثاني وأخيراً نعرف على دراسة الموضوع الأول:

### ١ - الموضوع الثالث: العلاقة بين العلة الغائية والعلة الفاعلية:

تقدّم البحث حول هذا الموضوع، ونأتي هنا على إيضاحه بشكل أكبر. طرح هذا الموضوع في البيت:

علة فاعل ب Maherها  
معلومة له بـ Maherها

أي أن ماهية العلة الغائية علة للعلة الفاعلية ومعلوم لها بحسب وجودها.

هضم هذه الفكرة يبدو عسيراً للوهلة الأولى، فالشيء الواحد يكون علة من حيث الماهية ومعلولاً من حيث الوجود! أفاليس الماهية والوجود أمراً واحداً، وهو مصداق ل Maher الشيء وجوده معاً، وليس وجودين وواعين مستقلين؟

الإجابة على هذه المشكلة: أن المقصود هو أن العلة الغائية بحسب الوجود الذهني علة للعملة الفاعلية، أما بحسب الوجود الخارجي فهي معلولة لها. إذ أخذنا بنظر الاعتبار أفعال الإنسان التي تصدر منه بنحو الاختيار نلاحظ: أن الإنسان مالم يتصورفائدة لفعله، أي وجود ذهني للغاية، فسوف لا يتتوفر على إرادة للفعل. وحال حصول الصورة الذهنية للغاية والفائدة من الفعل حيث تتبع إرادته ويصدر عنه الفعل، إذن فالإنسان فاعل شرط أن يتتوفر على صورة ذهنية للغاية، وما لم يتتوفر على هذه الصورة لا يكون فاعلاً. إذن التصور الذهني للغاية هو الذي يصير الإنسان فاعلاً، وهو العلة الفاعلية للإنسان، إذن؛ صح القول: إن الوجود الذهني للغاية علة للعملة الفاعلية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، حيث إن الغاية والفائدة هي أثر يترتب على الفعل، أي أن فعل الإنسان وسيلة وسبب لوجود الغاية وتحقيق الفائدة، إذ الغاية بحسب الوجود الخارجي أثر وسبب لفعل الإنسان.

مثلاً: ما لم يتصور الإنسان الفائدة من القلم لا يشتريه، إذن فالفائدة من القلم بحسب الوجود الذهني هي التي تُصير الإنسان مشترياً. ثم إن الوجود الخارجي لفائدة القلم، أي الانتفاع به في الكتابة، هذا الانتفاع معلول ونتيجة لشرائه. إذن الإنسان أوجد الفائدة بواسطة الشراء الذي هو فعله، على هذا الأساس صح أن نقول: إن العلة الغائية بحسب الوجود

الذهني علة للعلة الفاعلية وبحسب الوجود الخارجي معلول لها.

## ٢. الموضوع الثاني: الحركة القسرية ليست دائمة ولا اكثريّة.

بدء علينا أن نفهم ما هو المعنى بالحركة القسرية؟

يُصنف الحكماء الحركة إلى: طبيعية وقسرية<sup>(١)</sup>. لأن الجسم الذي يتحرك أي إما أن يتحرك الجسم بنفسه وبحكم ميل وقوّة ذاتيّة، وإما أن يتحرّك تحت تأثير عامل خارجي. النوع الأوّل حركة طبيعية والثاني حركة قسرية. وبشأن النوع الثاني قالوا: إنّها مؤقتة ولا تقع أبداً بسياق دائم ومستمر.

تقوم نظرية الفلسفة هذه على قاعدة كليلة هي أن أي ظاهرة لا يمكن أن توجد ب نفسها، وبدون عامل مؤثر، أي لا يمكن أن تقع بدون علة. وبما أنّ الحركة ظاهرة من الظواهر، إذن؛ لا يمكن أن تكون بدون محرك ومؤثر.

والقاعدة الثانية التي تقوم على أساسها نظرية الفلسفة هي: أن أي جسم لا يمكن - كما يرى الحكماء - أن يوجد دون أن يتوفّر في ذاته على ميل نحو لون من الحركة. وبعبارة أخرى: أن أي جسم لا يمكن أن يتوفّر

---

٦ - ذهب قدماء الحكماء إلى: أن كل حركة بحاجة إلى قوة محركة، والحركات بلحوظ الفاعل والمبدأ تنقسم إلى قسمين: إرادية وطبيعية، والحركة الطبيعية بدورها على قسمين: طبيعية وقسرية. الحركة الإرادية تعني الحركة التي يكون الفاعل المباشر للحركة ذا إرادة. أما الحركة الطبيعية فهي الحركة التي يكون فاعلها فاقداً للإرادة. الحركة الطبيعية إما أن تحدث في الشيء بطبيعة وبدون قوّة خارجية، وإنما أن لا يتحرّك لو خلّي وطبيعه بل يتحرّك نتيجة ضربة خارجية. والحركة الأولى طبيعية والثانية حركة قسرية. على أن الحركة الإرادية إما أن تكون بالرضا وإنما أن تكون بالإجبار.

على الوجود، دون أن تكون له قوة تدفعه نحو صوب معين. وهذا الميل أو القوة تسمى الطبيع أو الطبيعة. وبا أن الحكماء يعتقدون بأن كل قوة في أي جسم تظهر على صورة نوع معين تسمى أحياناً الصورة النوعية، إذن فالجسم المطلق لا وجود له في العالم أي الجسم الذي لا يدخل تحت إطار نوع خاص<sup>(١)</sup>.

تسمى الحركة القسرية وتسمى بالقسرية أي جبراً وقمعاً؛ لأن الحركة تتبع جراء قدرة خارجية ترد على الجسم، وتسلب الفعالية عن الطبيع الأولى للجسم، ويتحرك الجسم خلافاً لاتجاهه الأصلي، فهي تتجز بالجبر والقمع، ومن هنا سميت قسرية<sup>(٢)</sup>.

مثلاً: إذا كان لدينا حجر ف مجرد أن نرفع اليديه سوف يتوجه صوب الاسفل، يعني: أن مجرد التخلص عن الحجر كاف لحركته نحو الاسفل، ولا حاجة بنا إلى توجيه قوة تحركه نحو الاسفل. أما إذا أردنا أن نرميه نحو الأعلى نحتاج حينئذ إلى قوة تحركه صوب الأعلى.

يرى الفلاسفة أن حركة الحجر من الأعلى نحو الاسفل تتم بمقتضى طبع الحجر وتنسجم مع طبيعة الجسم الاولية. لذا تسمى الحركة الطبيعية. أما حركته من الاسفل نحو الأعلى فتم بمقتضى قوة خارجية توجه إليه، خلافاً

١ - يمكن صياغة هذه الفكرة بعبارة أخرى: إن ما طرحة قدماء الحكماء يقوم على قاعدتين:

أ - لا وجود للجسم المطلق أي الجسم الحالى من مبدأ ميل مباشر أو قوة أو طبيعة.  
ب - الفاعل المباشر لكل حركة سواء إرادية أم طبيعية، قسرية كانت أم طبيعية هو الطبيعة.

٢ - أشرنا إلى أن مذهب قدماء الحكماء هو أن أي جسم لا يخلو من ميل طبيعي، وأن كل حركة غير طبيعية تستلزم قمع وجب مقتضى الطبيع خلافاً لمقتضى هذا الطبيع الأولي. ومن هنا سميت كل حركة غير طبيعية قسراً يعني أن الحركة القسرية تقاصد الطبيعية.

لقتضي الطبع الاولى للجسم، لذا تسمى الحركة قسرية. لأن الجسم بحكم طبعه الاولى يميل ذاتاً ليتحرك من الاعلى نحو الاسفل<sup>(١)</sup>، أما العكس فينشا جراء ضربة ترد عليه.

علينا هنا أن نذكر بثلاثة مواضع:

أ - أن الحركة القسرية - من وجهة نظر الفلاسفة - تنشأ ايضاً عن طبيعة الجسم ذاته، ولكن ليست طبيعته الاولى، بل طبيعته الثانوية (اي طبيعته وهو تحت تأثير عامل خارجي). اي أن الحجر حينما يسقط من الاعلى نحو الاسفل فإنه يتزلط بطبيعته، وحينما يتحرك نحو الاعلى فهو بطبيعته ايضاً، لكنه في الحالة الثانية يتحرك نحو الاعلى تحت تأثير ضربة خارجية ترد عليه. إذن؛ حينما يتحرك الحجر من الاسفل نحو الاعلى لا تتعطل الطبيعة ويتحرك الحجر بذلك؛ لأن اي ظاهرة لا يمكن ان تحدث بنفسها، كما لا يمكن ان تستمر في الوجود بنفسها. ولا يمكن ان نقول ايضاً إن الضربة الخارجية هي عامل الحركة، لأن الضربة الخارجية تحدث في «آن» ثم تذهب، بل لابد من القول بأن هناك حالة ثانية تحدث في الطبيعة على اثر الضربة، والطبيعة بنفسها هي التي تدفع الحجر ليصعد نحو الاعلى. وبلغة العصر ان الضربة تحدث رد فعل في الحجر، ورد الفعل يعني ان ميزة الطبيعة النوعية للحجر هي الحركة، لكنه يتحرك صوب جهة في الحالة الطبيعية، وفي غير الحالة الطبيعية يتحرك صوب جهة أخرى.

ب - الحركة القسرية لا تدوم، ولا بد ان تنتهي ، خلافاً للحركة الطبيعية، التي يمكن ان تدوم . ولكن لم اضفت الحركة القسرية كذلك؟ يمكن الإجابة على هذا الاستفهام بأسلوبين :

١ - ضربت هذه الامثلة قبل اكتشاف قانون الجاذبية.

الأول: بما أن هذه الحركة تقع خلافاً لطبيعة الجسم الأولى، فالطبيعة ذاتها ترجع إلى حالتها الأولى بذاتها. على هذا الأساس فإذا كانت الحركة القسرية واقعة في الخلاء فهي غير قابلة للدوار أيضاً. ويُبَشِّر السبزواري في المظومة:

إذ مقتضى الحكم والعنابة  
إ يصل كل ممكн لغاية  
يُشير إلى هذا الأسلوب<sup>(١)</sup>.

الثاني: إن علة عدم دوام الحركة القسرية هي أن كل حركة تواجه على الدوام معوقات، تسعى لإيقاف الحركة. فإذا كانت الحركة طبيعية وكانت القوى المعاونة مجموعها أقل من قوة الطبيعة فسوف تستمر الطبيعة بحركتها حتماً. أما إذا كانت حركة الطبيعة حركة قسرية فبحكم كونها ناتجة إثر عامل خارجي، وبحكم لون المعوقات تقف مقابل القاسِر الأولى فسوف يخف أثر العامل الخارجي ويُبطل بالتدريج وتعود الطبيعة إلى حالتها الأولى. وعلى هذا الأساس إذا كانت الحركة القسرية واقعة في الخلاء، وليس هناك أي معوق فسوف تستمر على الدوام. وهذا الأسلوب من الإجابة يمكن إفادته من كلام بعض الفلاسفة كابن سينا في قوله: «لولا مصادمة الهواء المخروف

---

١ - ما هو دليل الحكماء على أن القسر لا يمكن أن يكون دائمياً أو أكثر؟ بقصد الإجابة على هذا الموضوع اكتفى السبزواري هنا بالإشارة، وأوكل التفصيل إلى البحث في «الإلهيات بالمعنى الأخص». والإشارة هي: إذا كانت الحركة القسرية دائمة أو أكثرية يلزم أن تخرب الطبيعة عن حركتها الطبيعية، لأن لكل حركة غاية (وبعبارة أخرى أن الشيء الذي تحکنه الحركة يمكنه الخروج من القوة إلى الفعلية) فإذا كانت جميع الحركات قسرية يلزم أن تنفك الحركات الطبيعية في حدود الإمكان، ولا تبلغ مرحلة الفعلية إطلاقاً، وبتعبير آخر يلزم أن لا يظهر أي استعداد واقعي من الاستعدادات التي تتوفر عليها الأشياء. وهذا يصطدم مع حكمة وعنابة الباري، وهو يدلل عليه في بحث الإلهيات.

لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك».

جـ- لا تخلص الحركة الطبيعية والقسرية بالحركات المكانية، بل يمكن تعيمها إلى سائر الحركات، فشجرة الصفصاف مثلاً تمضي - حسب طبعها الأولي - في حركتها الكمية نحو الأعلى، لكنها يمكن أن تتحني وتنحرف تحت تأثير عامل خارجي.

على أنه يمكن القول إنَّ مثل هذه الحركة حركة مكانية أيضاً وليس حركة كمية<sup>(١)</sup> (٢).

<sup>١</sup> - راجع «التحصيل»، ص ٥٩٣.

٢- ذهب قدماء الحكماء إلى أن الحركات الموجودة في العالم تظير الحركات في الكواكب والنجوم أو في الغلاف الجوي للكرة الأرضية، أو داخل الثارات، وحتى حركات نمو النباتات، بل حركات الحيوان الداخلية، كل هذه الحركات حرکات طبيعية ويندر وجود الحركات القسرية، تظير قذف الصخور من كوكب إلى كوكب، ولعل المد والجزر يمكن عده من هذا القبيل، كما هو الحال في طيران الدجاج أو الطائرة أو الصاروخ ما دام في دائرة الغلاف الجوي للأرض.

ونظير هاتين الحالتين نجدتها في الأفعال الإرادية للإنسان، فبعض حركات الإنسان توافق طبيعة مائة في المائة، أي أن الطبيع والغيربي الإنسانية تتجه بالإنسان صوب اختيار هذه الحركات، نظير التنفس والنوم والأكل واختيار الزوجة، كما أن هناك افعاماً تختلف طبيعة ومقتضى الغيربي البشرية مثل شرب الدواء أو تسليم المال إلى المعن.

وعلى أساس هذا المقياس يمكن قراءة بعض الظواهر الروحية، مثلاً؛ هناك بحث نفسي يدور حول: هل أن الدين فطري أم أنه غير فطري؟ وهذا السؤال يعني هل أن الإنسان - لو خلّي طبعه، دون تأثير أي عامل خارجي سواء أكان فرداً أو جماعة - يتوجه نحو الدين ومفاهيمه، أم أنه يتوجه نحو الدين جراء العادات والأعراف الاجتماعية أو تحت تأثير عوامل أخرى؟

## بحث ونقد

يُطرح هنا استفهامان مهمان : من الممكن القول إنَّ البحث حول الحركة الطبيعية والقسرية في عصرنا الراهن أضحىً أمراً باطلأً ولا يمكن الإفاده منه عملياً، فليس له قيمة فلسفية ولا عملية.

الإشكال الأول هو : بطلان التقسيم؛ لأنَّ التقسيم يقوم على أساس قانون حاجة الحركة إلى قوة محركة، وهذا الأساس هو النظرية الارسطية القديمة التي حكمت العالم الفي عام، حتى مجيء نيوتن وعلماء الطبيعة الآخرين. حيث أبطل وأحلَّ محله قانون الجبر في الحركة، الذي هو أساس الفيزياء النيوتونية. وعلى أساس هذا القانون لا يحتاج الجسم إلى عامل في حركته نفسها؛ لأنَّ ميزة الجسم هي أنه يحفظ قهرأً حاليه القائمة باستمرار، دون حاجة إلى عامل خارجي، فإذا كان لدى الجسم مقدار محدود من الحركة فإنه يحفظه على الدوام دون تدخل عامل خارجي، فالجسم إنما يحتاج إلى عامل لتغيير وضعه، أي أنَّ اثر القوة الخارجية هو تغيير حالة الجسم، أي يسرع أو يبطئ أو يغير جهتها. إذن العلاقة بين الحركة والقوة

ليست في أصل الحركة، وإنما في تغيير جهة الحركة.

وعلى هذا الأساس يضحي تقسيم الحركة إلى طبيعية وقسرية بلا أساس، لأنّه يقوم على الفرض الارسطي الذي يقول إن العلاقة بين الحركة والقوة في أصل الحركة.

اما الإشكال الثاني فهو : أنّ هذا البحث لا يمكن أن نفيد منه عملياً.

إذ التبيّنة العملية الهامة التي يشنّقها السلف من هذا التقسيم هي ما أشار إليه السبزواتي في المنظومة (القسر لا يدوم) أي أنّ الحركة القسرية ليست دائمية. لكن النّظرية الجديدة تقول : ليست هناك حركة تنهي نفسها بذاتها، فكل حركة تدوم على الدوام ما لم تواجه معوقاً ومانعاً.

إلا أنّ هذين الإشكالين أو الاعتراضين غير سليمين :

بدأ لابد من إيضاح المقوله : «إنّ أصل الحركة مرهون بقوّة» وهذه المقوله هي نظرية ارسطو التي حكمت الفي عام : ذهب علماء السلف إلى أنّ حركة كل جسم رهن قوة، لكنهم -بحكم معالجتهم الموضوع من زاوية فلسفية، لا من زاوية طبيعية وفيزيقية - أغفلوا القوة الخارجية التي ترد على الجسم. ذهبوا إلى أنّ الحركة رهن قوة، وأرادوا ذات الحركة، لا مجرد تغييراتها وتحولاتها. وهي أي الحركة تتحد مع الجسم المتحرك ، طبقاً للبرهان الفلسفي . ذهبوا إلى أنّ الجسم في واقعه مركب من جهتين وحيثين ، وهو باحدهما متحرك وهي جهة كونه جرماً محسوساً، ومحرك بالحشيشة الأخرى وهي حشيشة غير قابلة للمس ، وتكتشف بقوة العقل فقط ، وهذه الحشيشة هي ما يسمونه بـ«الصورة النوعية» أو «الطبيعة» و ... فهؤلاء العلماء ذهبوا إلى أنّ الحجر سواء نزل إلى الأسفل أو صعد إلى الأعلى فهو ينزل ويصعد تحت تأثير قوته الداخلية والذاتية . وحينما

يصعب من الأسهل إلى الأعلى فإما يصعب بفعل رد فعل قوته الذاتية والداخلية، الذي ينشأ جراء ضربة خارجية ترد على الجسم. وليس هناك عالم من علماء السلف ذهب إلى أن كل حركة تحتاج إلى عامل خارجي يصاحب ويؤثر باستمرار على هذه الحركة.

ويبدو أن هذا الارتباك نشا جراء مقوله الفلسفه بضروره وجود قوه محركه ، فتوهم أن مراد الفلسفه من القوه المحركه ، القوه الخارجيه التي ترد على الجسم ، والتي هي مورد بحث علماء الفيزياء . والثابت في الفيزياء الحديثه هو عدم حاجة الحركة إلى قوه خارجية ترد على الجسم ، أما غنى الحركة عن القوه الذاتيه والداخلية للجسم ، وهل أن كل جسم يتمتع بهذه القوه أم لا ؟ فهذه مفاهيم لا تقع في حوزة البحث الفيزيائي ولا يمكن ان تقع .

اما من الناحية العملية : فقلنا إن هناك نظريتين بصدق القسر ، وعلى أساس إحدى النظريتين تكون الحركة القسرية غير قابلة للدوار حتى ولو وقعت في الخلاء ومع عدم وجود المانع والمعوق . ويدعي أن هذه النظرية تتضارب وقانون الجبر في الحركة . أما وفق النظرية الأخرى فالحركة القسرية تفقد قوتها تدريجياً حينما تواجه المعوقات ، ولا تتوقف أبداً إذا كانت هذه الحركة واقعة في الخلاء . وهذه النظرية تتطابق مائة في المائة مع قانون الجبر في الحركة .

يمكن القول إن موضوع الخلاف بين التصور القديم والحديث قائم في الحركات التي يُطلق عليها القدماء طبيعة لا في الحركات التي يصطدحون عليها قسرية . فوق نظرية القدماء يمكن للحركة الطبيعية أن تواصل سيرها مع وجود الموضع البسيطة ، أما وفق نظرية العلماء المحدثين فليست هناك

حركة لا تفقد خاصيتها تدريجياً حينما تصطدم بالمعوقات مهما كانت هذه المعوقات بسيطة ومحدة<sup>(١)</sup>.

### ٣- الموضوع الأول: العلية الغائية قانون يحكمسائر أنحاء الوجود. تناولنا الموضوع الثالث والثاني حسب ترتيب المنظومة. والأول منهما

٢١ - يتلخص الخلاف بين علماء السلف والعلماء الحديثين حول موضوع الحركة في بعدين:  
البعد الأول: قال السلف إنَّ الحركة في دوامها بحاجة إلى قوة، ومادامت هذه القوة تستمر الحركة، وإنَّما. أما الحديثون فقالوا إنَّ دوام الحركة ميزة الجسم الذي يصطلح عليه بـ«القابل»، إنما تطلب القوة لتغيير الحركة، وتتزامن أحياناً مع حدوث الحركة وأحياناً أخرى يطلبها تغيير كم الحركة.

البعد الثاني: ذهب السلف إلى أنَّ الحركة القسرية لا تدوم بذاتها، بينما يرى الحديثون أنَّ الجسم يتميز بتوفره على خصوصية إدامة الحالة التي هو فيها، ما لم يصطدم عائقاً.  
يعالج الخلاف في بعده الأول حينما نلاحظ أنَّ السلف ينظر إلى القوة الداخلية والحديثون ينظرون إلى القوة الخارجية، فتكون النتيجة واحدة مع تعدد اللغة. أما لأجل معالجة الخلاف في بعده الثاني فلا بد أن نرى ماذا يعني السلف من عدم دوام القسر؟ فهل يقصدون مطلق الحركة أم يقصدون الحركات الانتقالية فقط، والتي تقع دائماً في الملاط وفي المحيط الحاشد بالموانع والمعوقات؟ . إذا كان مقصودهم الأول وأنَّ القسر لا يدوم وإن لم يصطدم الحركة عائقاً، كما ييدو من السبزواري في المنظومة (إذ متضمنُ الحكم والعنابة...) ، فالتضاد قائم بين نظرية القدماء والحديثين. أما إذا كانوا يقصدون أنَّ الحركة طبيعية وقسرية تم في الملاط، والحركة الطبيعية يمكنها الاستمرار إذا كانت القوى المانعة أضعف من قوة الطبيعة، أما الحركة القسرية فقوتها تتخلل تدريجياً مناسبة مع الماء حتى تصل إلى الصفر، وإذا افترضنا أنَّ الحركة تقع في الماء فهي ستستمر على الدوام، كما ييدو ذلك من قول ابن سينا: (لو لاصدام الماء المفروق لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك) فحيثند لاختلاف بين نظرتي الأقدمين وال الحديثين. وبغية التوسع في بيان هذا الموضوع راجع خاتمة هذا البحث، وراجع أيضاً أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الطباطبائي ومرتضى مطهرى ، ج ٣، المقالة التاسعة.

حول العلاقة بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، وثانيهما موضوع الحركة القسرية والطبعية. بقى علينا تناول الموضوع الأول الذي يتعلّق بعموم قانون العلة الغائية، أي متى ما كانت هناك علة فلابد من وجود علة فاعلية، كما لا بد من وجود علة غائية. وإن قانون العلة الغائية يحكم سائر أرجاء الكون والمخلوقات الأعم من المادة وال مجردة والشاعرة وغير الشاعرة.

قلنا إن الحكماء الإلهيين ذهبا إلى أن كل فعل يوجد لغاية وكل فاعل ينجز عمله لأجل هدف وغاية. وهنا تطرح إشكالات: خلاصتها أن العلة الغائية تصدق على الفاعل الذي يتمتع بقصد وإرادة وشعور، ومن ثم يتصور الهدف والغاية التي تدفعه وتخرّكه نحو الفعل. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون للطبيعة هدف وغاية؛ لأن الطبيعة تفتقد الشعور والإرادة، والتوفّر على الهدف متفرع على التوفّر على الشعور والإرادة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ذات الباري وسائر حقائق ما وراء الطبيعة التي يسمّيها الفلسفه الإلهيون. «العقل المجردة» فلا يمكن أن يكون لها غاية في أفعالها، لأن الفاعل إنما يكون له هدف إذا كانت إرادته ناقصة وبالقوة، والإرادة تدفعه ليصيّر ما بالقوة بالفعل. من هنا فذات الباري الذي هو فوق كل العلل والأسباب يستحيل أن يقع تحت تأثير علة، وهو منزه من الهدف والباعث الذي يدفعه لعمل ما.

إذن؛ لا يمكن أن يكون لعمل ما فوق الطبيعة هدف، كما تفقد العلل الطبيعية الفاقدة للشعور والإرادة. إنما الذي يبقى هو الإنسان والحيوان. ورغم أن كثيراً من أفعال الإنسان والحيوان الإرادية معللة بعمل غائية، ورغم أن إرادة الإنسان والحيوان ناقصة، وتحتاج إلى متمم ومكمل وهو عبارة عن الغاية، إلا أننا نتساءل: ما هو الدليل على أن الأفعال الإرادية الإنسانية بلا

استثناء لها علل غائية؟ وما هو الدليل على أن الإرادة الإنسانية الناقصة تنتقل من النقص إلى الكمال ومن القوة إلى الفعل بواسطة التوفير على الهدف فقط؟ إن ملاحظة السلوك الإنساني تثبت أن الإنسان ينجز أفعاله في بعض المواقف بلا هدف ولا غاية معينة، أي أن إرادته تنتقل من القوة إلى الفعل بدون غاية أو هدف، وهذه المواقف تدعى بـ«العبث».

وبعامة تتلخص لدينا هنا ثلاثة إشكالات:

- ١- بعض العلل تفقد الشعور والإدراك، كالطبيعة الميتة، فكيف يمكن أن يكون لها هدف وغاية في أعمالها.
- ب- بعض العلل - وفق مذهب الحكماء الإلهيين - فوق المادة والطبيعة، وكل كمال وفعالية ممكنة حاصلة لها كذات الباري وبعض العقول المجردة. ولا يمكن القول إن هذه الموجودات ذات هدف وغاية في عملها؛ لأن الفاعل والعلة ينجز الفعل بهدف بغية الوصول إلى الهدف، أي لكي يكمل وجوده الناقص من خلال الوصول إلى الهدف، وهذا أمر غير معقول بالنسبة للفاعل الذي توفر على كل ما يمكن التوفير عليه من كمال وفعالية.
- ج- لا عمومية لقانون العلية الغائية حتى بالنسبة لافعال الإنسان والحيوان الإرادية؛ لأن بعض الافعال البشرية الإرادية ليس لها هدف وإنما هي «عبث»<sup>(١)</sup>.

---

١- لدينا هنا ثلاثة ا Unterstütفات ، أحدها يرتبط بالله ، والأخر بالإنسان ، والثالث بالطبيعة .  
الاعتراض الذي يدور حول الفعل الإلهي يعالج في بحث الإلهيات بشكل موسع .  
والاعتراض المتعلق بالإنسان سيأتي بحث في هذا البحث تحت عنوان «في دفع شكوك عن  
الغاية». أما الاعتراض الذي يرتبط بالطبيعة فينقسم إلى قسمين :

الأول: هل يتحقق أن يكون هناك إدراك وشعور حينما تكون هناك عملية غائية أم لا ؟  
وهل أن الطبيعة تفقد الشعور والإدراك مطلقاً أم أن الطبيعة لا تتحمّل بنفس الدرجة من  
↳

بغية معالجة هذه الإشكالات لابدّ أولاً من إيضاح مفهوم العلة الغائية حسب وجهة نظر الحكماء الإلهيين.

لعل هناك من يتصور أنَّ كل شيء يوجد فهو لأجل الفائدة التي تعود بوجوده للفاعل أو الآخرين. كما هو الحال لو أقام شخص مركزاً أو مؤسسة خيرية من قبيل المستشفى أو غيره، حيث تعود فائدته إلى الناس . وبما أنَّ الإنسان هو أشرف المخلوقات، إذن كل شيء يوجد فهو لأجل انتفاع الإنسان به، وهذا هو العلة الغائية. لكن الحكماء لا يريدون من العلة الغائية هذا التصور.

نقول تمهيداً: إنَّ الغاية تُنسب أحياناً إلى الفعل، ويقال ما هي غاية الفعل؟ وتُنسب أحياناً أخرى إلى الفاعل، فيقال ما هي غاية الفاعل<sup>(١)</sup>؟

---

⇨ الشعور والادراك التي توفر عليها الإنسان أو الحيوان، أمّا مقدار هذه الدرجة نفياً أو إثباتاً فهو محل بحث ودرس؟

الثاني: هل هناك نظام في وجود الطبيعة يلزمنا في الاعتراف بوجود العلة الغائية، وإن الطبيعة نفسها ذات هدف تسعى إليه، وليس هناك قوة تدفعها إليه؟ وبتعبير آخر: هل يمكن تفسير نظام الوجود المثير عن طريق آخر غير العلة الغائية أم لا؟

١- إذا نسبت الغاية إلى الفعل فهذا يعني أنَّ الفعل يتوجه صوب هدف، وهذا الإتجاه في ذاته نوع من الحركة ووصول من القوة إلى الفعل، وهذا الفعل بواسطة قوae الذاتية يتوجه صوب الهدف، الذي هو كمال وفعالية للفعل. وهذا الفعل له هدف ومخططة وصول، أي ما إليه الحركة. أمّا إذا نسبت الغاية إلى الفاعل فيصدق مفهوم ما إليه الحركة وما لأجله الحركة أي حركة الفاعل. إذا افترضنا هنا أنَّ الفاعل غير متحرك أو أنَّ الفعل ليس حركة كما لو وقع الفعل في الجوهر، ولم نوافق على نظرية الحركة الجوهرية حيث تطرح الإشكالات:

١- الطبيعة لا هدف لها.

٢- العبث ظاهرة موجودة في أفعال الإنسان.

٣- لا معنى لمفهوم ما لأجله الحركة بالنسبة لله تعالى.

٤- يتحقق الهدف في الانفاقات الطبيعية بدون مقدمة.

إذا نسبت الغاية إلى الفعل فهذا يعني أن الفعل يتوجه صوب شيء، هو كمال للفعل. وبعبارة أخرى: أن الفعل طبعاً وذاتاً يتوجه صوب شيء هو كمال ومتسم بوجود ذلك الفعل. فالشجرة مثلاً تتجه في نموها نحو نقطة هي كمال وفعالية هو بالقوة في هذه الشجرة. ولو افترضنا أحياناً أن هناك موجوداً آخر يفيد ويتفق من الشجرة فسوف يكون هذا الارتفاع كاماً للشجرة إذا كان واقعاً في مسیر حركة هذه الشجرة، وأماماً مجرد ارتفاع موجود آخر من الشجرة، وإنما الشجرة خلافاً لحركتها الطبيعية صوب هدف آخر فلا يعد عملة غائية للشجرة.

إذن؛ فهناك على الدوام رابطة تكوينية وطبيعة بين الغاية وذى الغاية، وهي أن ذا الغاية يتوجه ويتحرك طبعاً نحو غايتها ويبحث عنها.

إن السطحيين من الناس يقيسون كل شيء على الصناعات البشرية، فيتلمسون العلاقة بين الغاية وذى الغاية في ذهن الفاعل فقط<sup>(١)</sup>، كما هو الحال في الصناعات البشرية. حيث ليست هناك أي رابطة ذاتية وطبيعية بين المصنوع وبين الغاية والتنتجة المتواخدة منه. مثلاً يصنع الإنسان الكرسي لأجل الجلوس عليه، فيحصل مقداراً من الخشب ويجزئه ويوصل بعضه ببعض، لكي يخرج على شكل خاص ويكون صالحًا للجلوس عليه. فليست الطبيعة الذاتية للخشب تقتضي هنا أن يصير كرسيًا، بل الإنسان بطاقتة وقواه - التي هي طاقات خارجية بالنسبة للخشب - يصنع هذا الشكل

---

١ - الاعمال التي يمارسها الإنسان في الأشياء تتناول سطح الأشياء، وليس اعمالاً تمس الطبيعة بغيرها الفلسفية، وبعبارة أخرى لا يؤثر عمل الإنسان على جوهر الشيء ليتجه صوب هدف. التصور العامي للغاية مقتبس أيضاً من قياس الامر على الصناعات البشرية، فتوفهم العامة أن العلاقة بين الفاعل الإنساني ومصنوعاته والهدف منها هي عينها العلاقة بين كل فاعل وفعله وغايته.

الخاص . فالعلاقة بين هيئة وشكل الكرسي ، وبين الإفاده منه (التي هي علة غائية) علاقة قائمة في ذهن الصانع والفاعل فقط ، وليس هناك علاقة بين طبيعة وذات هذا الشكل أو الهيئة ، وبين واقع الإفاده منها .

نقول الآن : ينوع الحكماء الغاية عادة إلى نوعين :

١- ما إليه الحركة ، أي الشيء الذي تتجه إليه الحركة وهو ما تقدم إياضاحه .

ب - ما لاجله الحركة .

من الممكن أن يحصل التصور التالي بقصد المفهوم الثاني للغاية ، فيقال : إن هذا المفهوم هو عينه المفهوم العامي للغاية ، فتكون العلاقة بين الغاية وذى الغاية قائمة في ذهن الفاعل ، وبعبارة أخرى يقاس الامر على الصناعات البشرية .

لكن هذا التصور خاطئ ، وليس هناك له واقع ، فالحكماء لا يقصدون أن الغايات الطبيعية تعد غايات لأن فاعل الكل أوجدها لاجل شيء خاص ، دون أن تكون هناك رابطة ذاتية بين الغاية وذى الغاية . بل يرى الحكماء أن الغاية بمعناها الأول توفر في نظر فاعل الكل على مفهوم «ما لاجله» . فهم يرون أن علم فاعل الكل بالأشياء علم بنظام الأشياء كما هو واقع . وحيث إن الوجود - في الواقع - رهن غاية ، والغاية مقوم للوجود ، بحيث لو لم تكن غاية فليس هناك ذو غاية حتماً ، فمن المفترض أن ذا الغاية من حيث علم فاعل الكل سيكون لاجل غاية وإلى غاية .

مفهوم «ما لاجله الحركة» يساوي مفهوم محركية الغاية بالنسبة للفاعل من وجهة نظر أولئك الذين يرون العلاقة بين الغاية وذى الغاية قائمة في ذهن الفاعل فقط . أما من وجهة نظر الفيلسوف - الذي يرى أن النظام

العيبي يتطابق مع النظام العلمي - فعلم فاعل الكل بنظام الوجود كما هو واقع<sup>(١)</sup>.

وبعبارة أخرى أن هناك شيئاً في الواقع ونظام الوجود رهن غاية ومتوجه صوب تلك الغاية. وفاعل الكل أوجده كما هو وينفس الطبيعة ولاجل تلك الغاية المرتهن بها. فالغاية من زاوية العلة الفاعلية هو ما لاجله الوجود. إذن؛ فكلما كانت هناك طبيعة وحركة طبيعية وكانت الطبيعة فاعلاً شاعراً وعالماً كانت هناك غاية بمعنى ما لاجله الحركة كما كانت هناك غاية

١- يتلمس المتكلمون العلاقة بين الغاية وذى الغاية من خلال ذهن الفاعل، كما هو الحال في الصناعات البشرية. إلا أن الفيلسوف يرى أن هناك علاقة تكوينية بين الفعل ذاته وبين الغاية، ولا يرى العلاقة الذئنية سوى أنها علم بالغاية وذى الغاية كما هو. على هذا الأساس يتناول مفهوم «ما لاجله» من زاوية نظر الفيلسوف والمتكلم. فما لاجله لدى المتكلم - الذي يبحث عن تفسير العلاقة اولاً وبالذات في ذهن الفاعل - يعطي مفهوم الحركية وباعتبار الغاية بالنسبة للفاعل. أما الفيلسوف الذي يرى أن النظام العلمي والعيبي متطابقين فمفهوم «ما لاجله» لديه عبارة عن علم العلة بالعلوّل كما هو موجود وواقع، لأنّذا الغاية في الخارج وهو مرتهن تكويناً بالغاية وهو لها ومتوجه صوبها، وإن لم تكن هناك غاية في الخارج فلا وجود لذى الغاية الذي يرتهن وجوده بوجودها.

في هذا الضوء اتضحت الفارق بين المصطلح الكلامي والعامي وبين مصطلح الفيلسوف. فحسب نظرة العامة يضحي ذهن الفاعل وحده جاعلاً للغاية وذيهما، بينما ترى النظرة الفلسفية أنّ العلاقة التكوينية هي التي تصير الغاية غاية وتتصيرّ ذات الغاية ذات غاية. فالطبيعة تتجه وتتحرك نحو غاية. إذن فالطبيعة لها غاية بهذا المعنى، وحيث إنّ علم الفاعل يطابق مع الخارج «فما لاجله» صادق عليه، وهو يختلف عن مفهوم أن ذات الفاعل غاية الكل. اتضحت حتى الآن الجواب على إشكال فاعلية الطبيعة لأنّها غير مدركة، وفاعلية المجردات المضمة التي هي كاملة وغير ناقصة. يبقى إثبات أنّ الطبيعة تتجه نحو هدف وغاية، وببحثنا مع الماديين هنا يدور حول التكامل، فهل أنّ مفهوم التكامل الذي يطرحوه مفهوم جامع وسليم، أم أنّ مفهوم التكامل دون أن يتضمن مفهوم الغاية يبقى أمراً مبهماً لا محصل له، أي يستحيل إن يقع بحسب البرهان العقلي؟

معنىٌ ما إليه الحركة .

يُطرح الآن الاستفهام التالي : كيف يمكن أن تكون فاعلية المفردات ،  
وخصوصاً ذات الباري ، لاجل غاية وهدف ؟

الجواب : أولاً : علينا أن نعرف أنَّ الغاية تنسِب أحياناً للفعل والمعلول  
وتُنسِب أحياناً أخرى للعملة والفاعل ، فاحياناً يستفهم : إلى أي غاية يتوجه  
هذا المعلول ؟ وأحياناً يُسأَل : ما هي غاية هذا الفاعل ؟

ثانياً : يتناول الفلاسفة البحث في غاية الفعل على نهج الاستفهام  
التالي : ما هي العلاقة الذاتية بين المعلولات والغايات المترتبة عليها ؟ ولن  
ينصب اهتمام الفلسفه على البحث عن العلاقة شبه الاعتبارية بين  
المصنوعات البشرية والأهداف المتوجدة منها .

ثالثاً : للغائية معنيان : أحدهما «ما إليه الحركة» والأخر «ما لاجله  
الحركة» .

بعد هذه المقدمات نقول : إذا كان الفاعل موجوداً بالقوة ويطلب  
الكمال كالإنسان ، وقام بفعلٍ ، كما لو شرب ماء ، فهنا سيكون للفاعل غاية  
وللفعل غاية أيضاً ، ويصدق ما إليه الحركة ، وما لاجله الحركة أيضاً .

اما الغاية بمعنى «ما إليه الحركة» فهي صادقة على الفعل ، لأنَّ كل  
حركة لها بذاتها جهة وهدف ليصل المتحرك من القوة إلى ما بالفعل ،  
وبعبارة أخرى الحركة سير من ما بالقوة إلى ما بالفعل ؛ لأنَّ الفاعل يريد  
بواسطتها أن يرفع نفسه ويصل إلى كمال الارتواء .

كما أنَّ الغاية بمعنى «ما لاجله الحركة» تصدق على الفعل ، لأنَّ الفعل  
بحسب الواقع إنما حصل لاجل سد العطش ، وأما الغاية بمعنى «ما لاجله  
الحركة» فهي صادقة على الفاعل ؟ لأنَّ الفاعل يريد واقعاً أن يسد عطشه

يإيجاد هذا الفعل.

رابعاً: من الممكن أحياناً أن يتمركز ويتحدد ما لاجله الحركة وما إليه الحركة في شيء واحد، أي يكون الشيء الذي تتجه الحركة صوبه عين الشيء الذي أوجد الفاعل الحركة لاجله ، كما هو الحال في أفعال الباري تعالى<sup>(١)</sup> . ومن الممكن أن يكون «ما إليه الحركة» غير «ما لاجله الحركة»، كما هو الحال في أفعال الإنسان بعامة . نظير المسافر الذي يسافر من طهران إلى اصفهان ليلتقي زيداً في اصفهان، فما إليه الحركة هو الوائل إلى اصفهان، وما لاجله الحركة هو لقاء زيد . ولم أجد للأفعال الطبيعية أو الصناعات الإنسانية مثلاً يتحدد فيه ما إليه الحركة وما لاجله الحركة .

نعود إلى صلب الموضوع، كان الإشكال هو: إذا قلنا أن ذات الباري هدفاً في أفعاله لزم أن يكون ناقصاً وطالباً للكمال، وإذا افترضنا أنه لا هدف له في أفعاله لزم أن يكون غير حكيم .

الإجابة على هذا الإشكال واضحة في ضوء ما تقدم ، وذلك لأننا إذا أردنا من التوفّر على الغاية أن الفعل له غاية ، وكانت الغاية يعني «ما إليه الحركة» فأفعال الباري تعالى جميعها ذات غاية . أمّا إذا كان المقصود أن ذات الباري له غاية ، وكانت الغاية يعني «ما إليه الحركة» فالجلواب بالتفني . وليس هناك في البين غاية بهذا المعنى . وإذا كان المقصود أن الفعل أو الفاعل له غاية ، والغاية يعني «ما إليه الحركة» فالإجابة بالإيجاب؛ لأن العلاقة بين ذات الحركة - كما قلنا - وبين هدفها علاقة طبيعية ، والحركة بطبعها ذات هدف ومرتهنة بهدفها، وبما أن ذات الباري تعالى عالة بنظام

٢٦ - قلنا آنفًا إن نظام العالم مصمم على أن تكون كل حركة ذاتاً رهن غاية ، والعلم الإلهي علم بنظام العالم كما هو واقع، فمن المخم أن يوجد كل حركة لكي تتجه صوب غايتها الطبيعية والذاتية . إذن بالنسبة إلى ذات الباري يكون ما لاجله وما إليه الحركة واحداً على الدوام .

الوجود كما هو ومريدة لكي يكون نظام الوجود كما هو طبعاً وذاتاً، إذن؛ ذاتات الباري توجد كل شيء من أجل أن يتحرك بذاته نحو هدفه، وفي هذه الحالة - كما قلنا - يتحد ما إليه الحركة وما لا جله الحركة. إذن؛ لا يلزم أن تكون ذات الباري ناقصة وطالبة للكمال؛ لأنَّ هذا اللازم يحصل جراء كون ما إليه الحركة في نفس الباري، كما لا يلزم أن تكون ذات الباري غير حكيمة؛ لأنَّه قد اتفصح أنَّ فعل الباري يتوجه صوب هدف ويوجد فعله للوصول إلى هذا الهدف، إذن فهو حكيم وليس فعله خالياً من الغرض. والحكمة لا تلزム أن يكون الحكيم مستفيداً من فعله ومستكملاً به.

اتفصح في ضوء ما تقدم أيضاً: أنَّ نقطة الخلاف الأساسية بين الإلهين والماديين هي: أنَّ نظرية الماديين تقول: إنَّ الموجود عندما يوجد لا يتوجه بالطبع صوب هدف وجهة خاصة، أمَّا حسب وجهة نظر الإلهين فليست هناك ذرة في نظام الوجود ما لم يكن الهدف الخاص توأم وجودها، وما لم تكن لها قبلة معينة. على أنَّ كل الأهداف وكل قبلة تتنهى إلى الهدف والقبلة الأصلية، وكل عقارب الحركة في دورانها اللانهائي تتوجه صوب مركز مغناطيسي واحد وهو ذات الباري. «وان إلى ربِّك المنتهى» .(النجم: ٤٢).

## خاتمة

تحسن الإشارة في نهاية هذا الفصل إلى فكرة أخرى وهي: أن قضية الحركة الطبيعية والحركة القسرية أمر خاص بالفلسفة القديمة. وقد ظهر في ظل الفيزياء الحديثة لون آخر من التفكير، تجدر بنا الإشارة إليه، وإيضاح حجم الخلاف بين النظرية الجديدة ووجهة النظر القديمة.

قلنا إن الفلسفه الأقدمين قسموا الحركة إلى طبيعية وقسرية، وقد تقدم شرحهما. لنرى هنا تفسير هذين التعريفين، فهل أنهم يريدون من الحركة الطبيعية - التي قالوا عنها أن الشيء إذا خلّيَاه وطبعه سوف يتحرك - أن حركتها ذاتية ولا تحتاج إلى محركٍ خلافاً للحركة القسرية التي تحتاج إلى محركٍ، أم أنهم يريدون شيئاً آخر؟ الجواب: إن الحركة الطبيعية حركة محرّكها عين الطبيعة والصورة النوعية للجسم الخاص، التي هي توأم الجسم، دون أن يكون أي عامل خارجي مؤثر في الحركة، خلافاً للحركة القسرية، التي ليست كذلك.

إذ ذهب حكماء السلف إلى أن كل جسم له حيّثان وجهتان: فهو من

جهة وحيثية متحرك، ومن جهة أخرى محرك، وتسمى الحيّثيّة الأولى «الجسمية» وحيثيّة المحرّك تسمى «الطبيعة».

ذهب هؤلاء إلى أن الجسم عندما يهبط من الأعلى نحو الأسفل، أو حينما ينمو النبات فهو ذو وزن محسوس، يقبل الحركة، وله قوة متحدة مع الصورة الجسمية، وهذه القوة هي التي تحرّك هذا الوزن، وهي لا تقبل الانفصال عن الجسم وغير محسوسة، وإنما تكتشف بقوة العقل فقط.

أما ما هو المحرّك الواقعي في الحركة القسرية، فهل أن الحركة القسرية لا محرّك لها، أم لها محرّكها وهو عين القوة التي ترد على الجسم من الخارج، أم هو قوة أخرى يتناوب في الظهور على الدوام، كما في حالة الجسم الذي يصعد نحو الأعلى، فيتّخذ حالة السباحة ويدفع بالهواء نحو الوراء خلف قدميه؟ أم أن المحرّك الواقعي في الحركة القسرية عين طبيعة الجسم، ولكن في وضع استثنائي، نظير الإنسان الذي يتحرّك بشكل في الحالة الاعتيادية فيتكلّم وينظر، ولكنه بحكم عامل خارجي ينفعل فيتحرّك بشكل آخر ويتكلّم وينظر بنحو آخر؟

بصدّد معالجة هذه الخيارات هناك خلاف بين الفلاسفة، وقد اختار المحققون منهم الاحتمال الثالث.

أما العلماء الحديثون فلم يقسموا الحركة إلى طبيعية وقسرية، بل لديهم نظرية تسمى (نظرية الجبر في الحركة)، ووفق هذه النظرية لا يحتاج الجسم في حركته إلى قوة، إنما يحتاج إلى القوة في تغيير الحركة (السرعة)، وهذه القوة التي تؤثر على الحركة قوة خارجية تؤثر على الجسم. ومن الواضح على أساس هذا الفرض لا معنى لتقسيم الحركة إلى طبيعية وقسرية، سواء أكان الفرق بينهما كون أحدهما ذا محرّك وكون الأخرى لا محرّك لها، أم

كان فرقهما كون عامل إداهما الطبيعة في حالتها الاعتيادية الحرة، وعامل الأخرى الطبيعة في حالتها الاعتيادية المقهورة. لأنّ تقسيم الحركة إلى طبعة وقسرية يقوم على أساس حاجة الحركة (لا أقل في بعض أقسامها) إلى محرك.

نعم إذا ذهينا إلى أنّ الحركة القسرية معلولة لعلة خارجية - وهذا أحد المذاهب الثلاثة في هذا المجال - فحيثند سيكون هذا المذهب معادلاً للقول بأنّ الحركة ذاتها في غنى عن العلة في الواقع. بل تغيير الحركة فقط يحتاج إلى علة، وهذا مطابق للنظرية الجديدة.

نأتي هنا لنبسط البحث في فقرتين، نتناول في الأولى الخلاف بين وجهتي النظر القديمة والحديثة في التفسير الفلسفى للحركة، ونتناول في الثانية الخلاف بين النظريتين من زاوية الآثار والتائج العملية.

### الفقرة الأولى: التفسير الفلسفى للحركة:

#### ١- نظرية علماء السلف

##### ذهب علماء السلف إلى:

أولاً: ليس هناك جسم مطلق، أي ليس هناك جسم ليس فيه أي لون من الوان التعيين، بحيث لا ينضوي تحت نوع خاص من أنواع الموجودات في العالم. لقد ذهب هؤلاء إلى أنّ الجسم إما أن يكون بسيطاً وإما أن يكون مركباً، وإذا كان الجسم بسيطاً فمن المهم أن يكون على شكل عنصر خاص من عناصر الكون، وله آثاره الخاصة، وإذا كان مركباً ستكون له خصوصية نوعية بطريق أولى.

ثانياً: ذهروا إلى أنّ كل جسم يجب أن يتتوفر على مبدأ ميل مستقيم،

إي لابد أن يكون في كل جسم ميل صوب حركة مستقيمة غير منحنية، وإنما أن يكون هذا الميل نحو الأسفل والمركز كالماء والتراب، وإنما أن يكون نحو الأعلى والقضاء كالنار والهواء.

ثالثاً: ذهبوا إلى أن الحركة بدون علة فاعلية أمر محال. وليس حدوث الحركة أو انقطاعها أو سرعتها فقط تحتاج إلى قوة، بل أصل الحركة ولو في حال كونها على منوال واحد تحتاج إلى قوة تصاحبها.

رابعاً: ذهبوا إلى أن كل حركة من حركات الجسم - سواء أكانت مكانية أم كيفية أم وصفية أم كمية - فاعلها الحرك والماش هو الصورة النوعية للجسم، التي ذكرناها أولاً. فلكل جسم طبيعة نوعية خاصة، يعبر عنها بالطبيعة أحياناً وبالصورة النوعية أحياناً أخرى، وهما عندهما الفاعل الحرك للشيء. بل ذهبوا إلى أن الحركات القسرية أيضاً، التي تحصل خلافاً لطبع الجسم وميله، هذه الحركات تتم بفاعلية الطبيعة في حالة استثنائية.

خامساً: ذهبوا إلى أن الحركات القسرية لا تدوم.

إذن؛ ذهب السلف إلى أن لكل جسم طبيعة خاصة ومبداً ميل مباشر، وذهبوا إلى أن كل جسم يحتاج إلى علة سواء أكانت حركته مستقيمة أم غير مستقيمة، وذهبوا إلى أن العلة هي عين الطبيعة الخاصة للشيء التي تصاحب الشيء وتتحدد معه، ويمكن إدراكتها بقوة العقل والبرهان. وذهبوا إلى أن الحركة القسرية بدورها معلول للطبيعة ذاتها ولكن في حالة استثنائية.

#### ب - نظرية العلماء المحدثين :

تقوم علوم الفيزياء الحديثة على أساس لون من التفكير الذي يفصل الفلسفة عن العلم. وتتلخص نظريتهم في مجال الحركة بما يلي :

أولاً: يفترضون وجود الجسم المطلق، ولا ينكرون وجود الجسم الذي ليس له طبيعة نوعية وليس لديه مبدأ ميل مستقيم<sup>(١)</sup>.

ثانياً: أنَّ الحركة لا تحتاج ب نفسها إلى محرك، بل ذهباً إلى أنَّ الحركة تحتاج إلى علة في تغيير جهتها وسرعتها. أي : أنَّ حدوث الحركة وانقطاعها وسرعتها وتغيير جهتها يحتاج إلى علة.

ثالثاً: لا يقسمون الحركة إلى طبيعية وقسرية.

رابعاً: بما أنهم لا يقسمون الحركة إلى طبيعية وقسرية، وبما أنهم لا يعتقدون بحاجة الحركة إلى علة، لذا لم يقرروا بوجود حركة توقف بذاتها وبدون مانع خارجي .

#### الفقرة الثانية:

تقدّمت الفروق الفلسفية والنظرية بين القدماء والمحدثين في موضوع الحركة، وليس لتلك الفروق أثر عملي، سوى النقطة الأخيرة، وهي : وفق النظرية القديمة؛ حينما يتحرك الجسم بقوة خارجية، خلافاً لاتجاه ميله الطبيعي، وكانت حركته في فضاء لا مانع ولا عائق فيه فسوف يقف بذاته، بينما لا تقول النظرية الحديثة بذلك.

ولا يمكن في الواقع أن نقول إنَّ اختلاف النظريتين يدور حول دوام الحركة القسرية؛ لأنَّ الاتجاه الحديث لا يؤمن بوجود الحركة القسرية، لكنه يقال إنَّ الحركة القسرية تدوم أو لا تدوم.

على أنَّ بعض الاتجاهات القديمة أكدت أنَّ الحركات القسرية المكانية تدوم ما لم يكن هناك مانع، نظير ابن سينا في مقولته: «لولا مصادمة الهواء

---

١ - هذا الفرض ينزلة إنكار البند الأول والثاني من نظرية القدماء.

المفروق لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك». ولكن هل أنَّ هذه المقوله إنكار كلي لقاعدة «القسر لا يدوم»، أم أنَّ نظر الأقدمين إلى موضع دوام القسر ينحصر في فرضية وجود الموانع والمعوقات<sup>(١)</sup>، وهناك فرق بين الحركات المكانية وغيرها مما يوجب استثناء في قاعدة (القسر لا يدوم)؟ هذه بحوث لا يمكن تفصيلها في هذا المجال.

الخلاف بين سياقي فكر القدماء والمحدثين في موضوع الحركة: بغية إيضاح أصل الموضوع وبيان وجه الفرق بين سياقي الفكر القديم والجديد في موضوع الحركة ينبغي أن نطرح الفكرة التالية:

الثابت أنَّ برهاناً نُقل من أرسطو والارسطيين يقوم على أنَّ كل حركة تحتاج إلى قوة محركة، وهذه نظرية في الطبيعيات، ثم هناك قانون فلسفى آخر هو: بطلان التسلسل العلوي، مضافاً إلى أصل فلسفى آخر وهو: أنَّ الطبيعة تحادل التحرك، فيتتج في ضوء تركيب هذه المقدمات برهان حاصله إثبات المحرك الأول. لا غنى بالفعل النص الأصلي لارسطو أو أتباعه اليونانيين أو الاسكندريين لتقرير هذا البرهان، بل سنذكر تقرير هذا البرهان حسب وجهة نظر الفلسفه الإسلاميين، كما نذكر تقريراً آخر دون نسبة بشكل قاطع إلى أحد. وعلى أساس هذين التقريرين سوف نقارن بين وجهتي نظر القدماء والمحدثين:

---

١ - لأنَّ كل حركة تواجه مجموعة معوقات وهذا ما يقرره العلماء المعاصررون أيضاً، والقدماء يرون أنَّ الفرق بين الحركة الطبيعية والقسرية يمكن في أنَّ الحركة الطبيعية تدوم مع وجود المعوقات، خلافاً للحركة القسرية، حيث ستتراجع الطبيعة إلى حالتها الأولى بوجود المعوقات. أما إذا لم يكن هناك مانع فكل حركة تدوم، ولا أقل الحركات المكانية.

## التقرير الأول:

وفق تقرير الفلسفه المسلمين، تحتاج الحركة إلى قوه توجدها، ولا تنفصل علة الحركة عن الحركة نفسها أبداً، اي: الحركة لا تحتاج إلى علة في حدوثها فقط، بل تحتاج إلى علة في بقائها؛ رغم أنَّ الحركة هي عين الحدوث التدريجي. ومن هنا طرحت نظرية أخرى تقول: إنَّ علة التغير متغيرة، اي لابدَّ أن تكون علة الحركة كالحركة ذاتها متغيرة، ولا يمكن إطلاقاً أن يكون الامر ثابت علة للمتغير والتدرجي الوقوع<sup>(١)</sup>. على اي حال فالاساس الاول لإثبات المحرك هو انَّ الحركة تحتاج إلى محرك.

الاساس الثاني هو : انَّ القوة المحركة إما ان تكون ذاتها متحركة وإما ان تكون ثابتة. وإذا كانت ثابتة اي خالية من الحركة فهي ليست جسماً، لأنَّ كل جسم متحرك ، والمحرك غير الجسمي هو عين ما أسماه أرسطو بالمحرك الاول. أما إذا كان المحرك متحركاً فعلى أساس قاعدة حاجة كل محرك إلى قوة محركة، ينبغي وجود محرك آخر لهذا المحرك . ثم نقل الكلام إلى هذا المحرك، فإذا كان ثابتاً فهو غير جسمي ، وثبت المطلوب . وإذا كان متحركاً فهو يحتاج إلى محرك آخر ، فإن لم تنته إلى محرك ثابت يلزم التسلسل في العلل غير المتناهية ، وتسلسل العلل غير المتناهية محال ، كما هو ثابت في الفلسفة . إذن ؟ يستحيل أن لا تنتهي سلسلة العلل بممحرك ثابت ، اي غير جسمي ، إذن ؛ لابدَّ أن تنتهي سلسلة المحركات بممحرك غير متحرك وهو ما يُسمى بالمحرك الاول .

---

٢٩ - وقد افضت هذه النظرية بالدرس إلى ولوح بحث عميق في باب ربط الحادث بالقديم، وربط التغير بالحادث ، وهو من اعمق ابحاث الفلسفة الإلهية . وأوضحت نتائج هذا البحث إحدى الأسس التي أقام صدر الدين الشيرازي على هديها إثبات الحركة المجرورة .

ذهب الحكماء المسلمين إلى أساس آخر أيضاً، وهو موضع اتفاقهم، وهو: أن العلة الواقعية لحركة كل جسم هي عين الطبيعة القائمة في الجسم ذاته، وبعبارة أخرى: إن الفاعل المباشر للحركات الجسمية هي طبائع الأشياء، سواء أكانت الحركة طبيعية أم قسرية. أما القوى الخارجية عن وجود الجسم المتحرك فلا يكون فاعلاً مباشراً، بل فاعل غير مباشر. وهذه القوى والعلل الخارجية إذا كانت من جنس الأمور الجسمية فأثرها على طبيعة الجسم هو «الإعداد». وإذا كانت من غير جنس الأمور الجسمية فأثرها على طبيعة الجسم هو «الإيجاد».

على أي حال فكل علة غير طبيعة الجسم ذاته لا يمكن أن يكون لها تأثير مباشر في حركة ذلك الجسم. ومن هنا ينبغي علينا أن نضيف توضيحاً لما تقدم في برهان إثبات المحرك الأول (حاجة الحركة إلى محرك)، وهو: المقصود هو أن الحركة تحتاج إلى طبيعة قائمة في ذات الجسم ليمكنها ان تحرك ذلك الجسم. وإذا كانت تلك الطبيعة بحاجة إلى محرك بحكم كونها لا يمكن أن تكون ثابتة فلابد أن يكون هذا الفاعل فاعلاً مباشراً، ومن المختوم أن يكون هذا الفاعل المباشر من غير جنس القوى الجسمية. إذن فكل جسم متحرك بذاته يجب أن ينتهي بمحرك ثابت. أي على أساس التقرير الأول ليس هناك تأثير لسائر الأشياء والقوى الجسمية على سلسلة العلل لحركة جسم من الأشياء.

### التقرير الآخر:

نفترض أنَّ كلَّ حركة تحتاج إلى قوة محركة، وهذه القوة المحركة قوة جسمية خارجة عن وجود الجسم المتحرك. وحيثُنَّ نقر البرهان على النحو الآتي:

كلَّ الحركات المكانية، التي تحصل في الأجسام معلولة لضربة خارجية، ترد على هذه الأجسام. والقوة التي توجه الضربة إما أن تكون متحركة، وإما أن تكون ثابتة. ولكن بحكم كونها جسمية فلا يمكن أن تكون ثابتة، فيجب أن تكون متحركة، وحيث إنَّ تسلسل العلل محال يلزم أن تنتهي إلى محرك غير متحرك، أي المحرك الأول.

وعلى أساس هذا التقرير نواجه إشكالين:

الأول: أننا أغفلنا دور الطبيعة في حركة الأجسام، بينما من الثابت فلسفياً وجود طبائع لل أجسام، وقد ثبت دورها في حركات الأجسام.  
الثاني: أننا افترضنا استحالة تسلسل العلل المجتمعة في الوجود، وبراهين بطلان التسلسل ثبت بطلان التسلسل إذا كانت العلل مجتمعة في زمان واحد. أمّا إذا كان المعلول في زمان والعلة في زمان سابق، فالعلة هنا غير واقعية، لأنَّ العلة الواقعية لا تنفك عن معلولتها زماناً، بل العلل الإعدادية تنفك عن معلولاتها، ومن الثابت في محله أنَّ العلل الإعدادية علل غير واقعية. على أي حال قام بإيضاح البرهان المتقدم أعلاه على أساس استحالة تسلسل الأمور المتعاقبة زمانياً، بينما ليست هناك استحالة لهذا التسلسل.

الخلاصة: إنَّ البرهان المنسوب لارسطو والارسطيين يقوم على أربعة

دعاهم:

- ١ - هناك حركة في الأجسام.
- ٢ - كل حركة تحتاج إلى قوة محركة.
- ٣ - كل جسم متحرك.
- ٤ - التسلسل في العلل محال.

فإذا انكر أحد إحدى هذه المقدمات، كما لو أنكر وجود الحركة نظير زينون الإيلاتي وبعض التكلميين المسلمين والفلسفه الجدد. أو لم ير أن الحركة بحاجة إلى قوة محركة كما هو الحال لدى أنصار الجبر في الحركة الذين يدعون أن الحركة ذاتها لا تحتاج إلى علة، بل تغير الحركة يحتاج إلى علة، أو انكر التلازم بين الجسمية والحركة نظير ابن سينا الذي انكر الحركة في الجوهر الجسماني، أو انكر امتناع تسلسل العلل، كما هو الحال لدى كثيرون من الفلاسفة المحدثين نظير «كنت» الذي شك في استحالة التسلسل العلي، فسوف يتزلزل البرهان النسوب لارسطو في إثبات المرك الاول.

على أن نشير إلى أن مقصود ارسطو من المرك الاول عبارة عن الموجود الثابت، الذي يستحيل أن يتحرك والمجرد عن الجسمانيات. كما علينا أن لا نغفل أن البرهان لون من الوان براهين الخلف كسائر البراهين التي تستخدم في إثبات امتناع التسلسل.

انفع مما تقدم أن اختلاف التقرير الاول عن الثاني يكمن في تفسير المقدمة الثانية من المقدمات الأربع المقدمة. ففي ضوء التقرير الاول تضحي القوة المحركة عبارة عن طبيعة الجسم ذاته، التي تتحدد معه، زماناً ومكاناً. أما في ضوء التقرير الثاني فالقوة المحركة خارجة عن وجود الجسم المتحرك. والمسوغ الذي يدفعنا إلى القول إن ارسطو لا يقصد التقرير الثاني هو: أن

أرسطو ذهب إلى أنَّ القوة الحركة توأم الجسم على الدوام، ولا تفصل عنه، وأنَّ الحركة تنتهي إلى هدفها إذا لم يكن هناك اقتضاء من القوة المحركة أو مع حصول المانع. فعلى هذا الأساس كيف يمكن لارسطو أن يفترض أنَّ القوة الحركة هي عامل خارجي؟ إذاً يلزم القول إنَّ أرسطو ينكر امرأً بدبيهياً ومحسوساً، مثلاً: إذا رمينا الحجر في الفضاء فسوف لا يصعد إلى الأعلى، وأنَّ السهم إذا قذفناه فسوف لا ينخدُف.

إتفتح في ضوء مجموع ما تقدم أنَّ هناك ثلاثة فرضيات بقصد حاجة الحركة إلى قوة محركة.

١ و ٢ - مما فرضيتنا القدماء اللتان طرحتا باسم أرسطو، وأساسهما أنَّ الحركة حالة عارضة على الجسم، والجسم قابل لها، وبحكم البرهان الفلسفية من امتناع إتحاد الفاعل والقابل فالمادة بحاجة إلى قوة محركة على الدوام لكي تمنع الحركة إلى الجسم باستمرار. وهذا الأساس يمكن أن يُفسر بتفسيرين ويُضحي كل واحد منها فرضية من الفرضيتين اللتين تُشير إليهما.

٣ - الفرضية الثالثة تقول: إنَّ المادة لا تحتاج في الحركة ذاتها إلى قوة، إنما تحتاج إلى القوة في تغيير الحركة. من هنا فكل حركة تظهر في الجسم -بأي سبب وفي أي حالة - يحفظها الجسم في ذاته جبراً، وتبقى هذه الحالة محفوظة جبراً ما لم تغير قوى أخرى في وضع ذلك الجسم. وقد دعمت هذه الفرضية من خلال التجارب العلمية. وهي اليوم موضع إيمان علماء الطبيعة.

ولما كانت هذه الفرضية والفرضيتان السابقتان قد قررت بأسلوب خاص فلا ينقض كل منها الآخر بشكل مباشر. بل مسألتنا هنا تشبه حالة

الشخصين اللذين يتكلم كل منهما بلغة لا يفهمها الآخر، فمن المهم أن لا يتم بينهما تفاهم على الإطلاق. إنما الذي يستطيع أن يفهم وجود التناقض بين وجهتي نظرهما هو الشخص الذي يفهم اللترين معاً.

فإذا فسرنا الفرضية الأولى بـأن المادة تحتاج إلى قوة في الحركة ذاتها، وهذه القوة ترد على المادة من الخارج فتحرركها، وتدوم الحركة بواسطة هذه القوى أو قوة خارجية أخرى، حيث يتناقض هذا التفسير دون شك مع الفرضية الثانية، ولنست الاختبارات العلمية الحديثة وحدها ترفض هذا التفسير، بل الا أدلة العقلية أيضاً، بل يتضادب هذا التفسير مع المحس والمشاهدة.

اما إذا فسّرنا الفرضية الأولى بـأن المادّة تحتاج في الحركة ذاتها إلى قوّة محرّكة، وأثبتنا بالادلة أن القوّة المحرّكة والقوّة التي تديم الحركة ليست قوّيّة خارجية، بل الطبيعة القائمة في المادّة ذاتها والتي تتحد مع المادّة، وهذه الطبيعة لا تدرك بالإحساس، وإنما يذعن بها بواسطة البرهان العقلي، وقلنا إن القوى الخارجيّة لا تؤثّر على حركة الجسم بشكل مباشر، بل تؤثّر على طبيعة الجسم وطبيعته هي التي تؤثّر عليه، ففي ضوء هذا التفسير ليس هناك تناقض بين النظريتين الحديثة والقديمة.

لأن الاختبارات العلمية ثبتت أن المادة تحتاج إلى قوة في تغيير حركتها، لا في نفس الحركة. والماخوذ بنظر الاعتبار هنا هو القوى الخارجية عن حريم وجود المادة نفسها، لكن التصور الفلسفى القديم لا يقصد بالقوة التي تحتاجها المادة القوة الخارجية، بل يأخذ بنظر الاعتبار الطبيعة المتشدة والمتعلقة بالجسم نفسه، وهذا التصور يقر باثار القوى الخارجية على طبيعة الجسم، لا اثارها على حركة الجسم.

على هذا الاساس إذا قلنا إنَّ كل جسم يتحرك في الفضاء ولا يصطدم بمانع فسوف يستمر إلى الأبد في حركته، مثل هذه المقوله ستكون موضع موافقة العلم الحديث كما تواافق عليها الفلسفة القديمة في ضوء التفسير الثاني. غاية ما في الأمر يبقى أنَّ الفلسفة القديمة تقول إنَّ الجسم يستمر في حركته بفعل القوة المدفوعة الداخلية، بينما تقول النظرية العلمية الحديثة - التي لم تضع اليد في ضوء تجاربها واختباراتها على القوة المدفوعة الداخلية - إنَّ الجسم لا يحتاج إلى قوة مدفوعة في حركته إذن فهو يستمر بحركته، على أنَّهم يقصدون القوة المدفوعة الخارجية.

إذن؛ الذي تثبته النظرية الفلسفية القديمة - وفق أسسها الفلسفية - في باب حاجة الحركة إلى محرك هو (القوة المدفوعة الداخلية)، والذي تنبهه النظرية العلمية الحديثة وفق منهجها الخاص هو (الزوم القوة المدفوعة الخارجية). إذن؛ فمورد التقي والإثبات متغير، وليس هناك تعارض في البين، وكلُّ من النظريتين دُلُّ عليه وفق منهج خاص ودليل متميز. وعليه فمن الخطا القول إنَّ النظرية الحديثة تفسخ النظرية القديمة<sup>(١)</sup>.

---

١- طرحت عند القدماء فكرة أخرى - كما قلنا - في باب الحركة ، وهي أنهم قسموا الحركة إلى طبيعية وقسرية، وادعوا أنَّ الحركة إذا كانت قسرية فهي لا تقبل الدوام. وإذا آمنا بهذه القاعدة وجميع مقدماتها وقلنا إنَّ الحركة القسرية لا تقبل الدوام وإن لم يكن هناك أيَّ مانع ومعوق لها، حيث ستتعارض وجهتي النظر القديمة والحديثة في خصوص الحركات القسرية. لكن تصور القدماء عن الحركة القسرية أمر آخر ، وعلى فرض التسليم بالتعارض فلا ينبغي أن نقرَّ أنَّ مصبة حاجة الحركة إلى معترك أو لا ، بل لابدَّ أن يطرح بهذا التحور : هل أنَّ الحركة تنقسم في الواقع إلى طبيعية وقسرية؟ وهل أنَّ الحركة القسرية تقبل الدوام ، وما هو الدليل؟ وهذا الموضع يستحق التأمل في خصوص الحركات الانتقالية من وجهاً نظر فلسفية.

## دفع شبّهات حول الغاية

يليق أن ننبع عن أمر العبث  
إذ دون غاية يُظن ان حث  
فغاية فيما إليه الحركة  
وما لاجله خدت مشتركة  
فغاية العاملة أوليهما  
وريما شوقية غبي كما  
من حيز بحير ساما ترد  
وريما غايتها لا تتحد

الشرح : جاءت هذه الفقرة - كما أشرنا سلفاً - بغية الإجابة على شبّهة حول العلة الغائية ، ومنّا هذه الشبّهة هو الأفعال التي نسمّها بـ «العبث». خلاصة الشبّهة : قلت ليس هناك معلول في عالم الوجود بدون غاية و هدف . وهذه المقوله لا تصح مع وجود الأعمال العيشية ، التي تصدر عن الإنسان ، فالإنسان ، يقوم بأعمال كثيرة يصفها العقلاه كما يصفها الفاعل أيضاً بالعبث . ولذا نجد لهذا الفعل مصطلحاً في كل لغة وضع للدلالة عليه . ففي اللغة الفارسية جاءت كلمات «بيهوده» و «گزاف» ، وفي اللغة العربية «اللغو» و «العبث» وأمثالهما .

وإذا أردنا تعريف هذه الكلمات فليس لها معنى غير «اللا هدفية» إذن ؛ فما يقال : «من ان ليس هناك في العالم فعل بلا هدف وبلا غاية» يبدو

غير سليم.

وتقريب هذا الإشكال بشكل شامل للعبت والاتفاق هو ما يلي:  
إذا كان أصل العلة الغائية صحيحاً يلزم أن يكون هناك ارتباط حتى  
بين كل شيء وبين الفائدة والتبيجة، ارتباط التبيجة بالمقدمات، أي علاقة لا  
انفصام لها. وعلى أساس قانون العلة الغائية يلزم، أولاً: أن لا يصح  
افتراض فعل لا يكون مقدمة لامر آخر. ثانياً: أن لا يصح افتراض شيء  
يحصل بدون مقدمته الخاصة. بينما نجد كلا الامرين موجوداً في عالم  
الواقع:

الأول: عبارة عن مجموعة الاعمال التي تقع في دائرة وجود  
الإنسان، التي تسمى «العبت». كُلُّنا يعرف أنَّ هناك أعمالاً تصدر من  
الإنسان، ولو سألنا الشخص الذي يفعلها عن سبب فعله ودافعه لاجاب أنَّ  
لا هدف له، كما أنَّ كثيراً من الاعراف والعادات الاجتماعية يتلزم بها  
الناس، وليس لديهم دافع إليها، سوى أنها اعراف وعادات.

الثاني: عبارة عن الأمور التي تنضوي تحت عنوان «الاتفاق». نحن  
نعرف أنَّ كثيراً من الأشياء تحدث عقب مقدمتها الخاصة، وهذه المقدمة  
واسطة حصول هذه الأشياء، وهذه مجموعة الأمور الطبيعية غير الاتفاقية،  
مثلاً: إذا وضعنا إبرة على النار فسوف يسخن تدريجياً، ثم يبلغ مرحلة  
الغليان ثم يتحول تدريجياً إلى بخار.

ففي هذا المثال لا يمكن أن نقول إنَّ الماء سخن اتفاقاً. كذلك إذا سافر  
شخص من طهران إلى قم فسوف يمر حتماً بارتفاعات «حسن آباد»، وإذا  
واصل مسيره فسوف يصل إلى قم حتماً، ولا يمكن أن نسمي وصوله إلى  
هذه النقاط اتفاقياً.

لكن بعض الأمور تحصل بدون مقدمة خاصة، كما لو نزل في أحد المقاهي في طريق «قم - طهران»، واتفق أن نزل مسافر آخر قادم من شيراز إلى طهران في نفس المقهى، فالتقى به وإذا هو صديقه القديم، أو كما لو ذهب شخص إلى السوق ليشتري بعض حاجياته فالتقى بشخص يبحث عنه منذ سنين. في هذه الأمثلة يقول التقي صدفة بصديق القديم، واتفق أن وجدت الشخص الذي بحث عنه سنين وأنا ذاهب إلى السوق. كذلك لو حفر الإنسان بثراً في داره فعثر اتفاقاً على كنز.

بغية الإجابة على شبهة «الubit» وفق البيان الذي طرحته السبزواري في الآيات المتقدمة ينبغي أن نطرح مقدمات:

#### المقدمة الأولى:

يستخدم مصطلح الغاية في معنيين: أحدهما «ما إليه الحركة»، والأخر «ما لا جله الحركة». والحركة حقيقة ترت亨 بعدة أشياء، منها الفاعل، ومنها الغاية.

كل حادث يقع في العالم يمكن فرض حدوثه بأحد نحوين:

- ١ - أن يكون دفعي الوجود وأنّي الوجود. أي أنَّ وجوده يتحقق في آن لا في زمان. مثلاً: لو فرضنا جسمين كرويين منفصلين عن بعضهما، ثم تمساً، فتماسهما ولقاوهما متتحقق في «آن» لا في زمان. أي أنَّ هذا اللقاء والتماس لا يحتاج إلى زمان وإن كان قصيراً جداً بل لا مدة ولا زمان له أساساً. وهذا التمس واللقاء لا يمكن تقسيمه إلى قسمين أو جزئين، ومثل هذا الأمر نسميه «دفعي الوجود» و«أنّي الوجود».

٢ - أن يكون وجود الشيء تدريجياً، أي أنَّ وجوده يستدعي مدة

وزماناً. ومن تم فهو قابل للانقسام زمانياً، بحيث يمكن القول إنَّ جزءَ منه وقع في جزءٍ من الزمان وكله وقع في كل الزمان، وبعبارة أخرى إنَّ وجوده يتجسد كحركة.

بعد أن اتضحت ما تقدم نقول: إنَّ الحركة عبارة عن وجود الشيء التدريجي. ومجرد كون الشيء تدريجياً، فمن المفترض أن تكون له بداية ونهاية ووسط. وإن كانت هذه البداية والنهاية والوسط فرضية نسبية. وبعبارة أخرى: إنَّ هذا الوجود يتحقق من جهة إلى جهة. خلافاً للقسم الأول حيث ليس هناك اتجاه من شيء إلى شيء، أي أنَّ اللقاء والتلقاء ليسا حقيقة تكون على نحو الاتجاه من صوب إلى صوب في ذاتها. نعم فهذه الحقيقة ليست لها كمية قبل الانقسام والتبسيط، فضلاً عن كونها قائدة للجهة. وهي أمر في ذاته وحقيقة وجوده بسيط وواحد. أمّا في القسم الأول فالاتجاه صوب نقطة معينة مقومٌ لحقيقة الذات، لذا نقول إنَّ الحركة لا معنى لها بدون «ما إلى الحركة».

أمّا هل أنَّ ما إلى الحركة نقطة ثابتة أم غير ثابتة، أو هل أنَّ كل مرتبة من مراتب الحركة غاية للمرتبة القبلية أو يلزم أن يكون لكل مراتب الحركة غاية فيما وراءها؟ فهذه بحوث لا يلزمنا هنا الدخول إلى تفاصيلها.

المعنى الآخر للغاية «ما لا يجله الحركة»، ومن الممكن أن تكون الغاية بهذا المعنى أمراً مغایرًا للمعنى الأول، وأن يكون ذو الغاية غير متocom في ذاته بالحركة، بل من الممكن أن لا تكون هناك حركة في البين. أي: لا ينبغي أن نقصر مفهوم «ما لا يجله الحركة» بالتعريف المتقدم، بل لا بدَّ من تعليم مفهومها ليشمل غير الحركة أيضاً. أي: من الممكن أن يحصل أمر دفعي الوجود وأنَّ الوجود لأجل هدف، نظير لقاء الشيئين وتماسهما، كما

في مثال الكرتين، فنوجد التماس واللقاء والتوازي بينهما لاجل هدف خاص. إذن؛ هناك فرق بين الغاية بالمعنى الأول والغاية بالمعنى الثاني.

### المقدمة الثانية:

هناك قوى مختلفة لدى الإنسان، وهناك بحث حول عدد هذه القوى، والمقياس الذي يمكن توزيعها في ضوئه، وقد تناولها الحكماء في مباحث النفس، وتجدها في مطلع سفر النفس من «الاسفار الاربعة»، كما حاول علماء النفس المحدثون توسيع هذه القوى.

وقد صنف القدماء قوى الإنسان إلى ثلاثة أصناف أساسية: القوى العاملة، القوى الشووية، القوى المدركة.

القوى العاملة عبارة عن: القوى المنشورة في عضلات الجسم، والتي هي مبدأ حركات البدن، مثلاً الذراع يتحرك، الاصابع يتحرك كل واحد منها بشكل مستقل، الرجل يتحرك، الفك يتحرك نحو الاسفل، الرأس يتحرك باتجاه الرقبة، الجفون تتحرك، القلب والكبد والكلية والأمعاء والمعدة كلها تحرك، وكل هذه الحركات تحصل على اثر قوى مبنية في العضلات بواسطة الأعصاب الحركية. وهذه القوى التي هي مبدأ حركة عضلات البدن تسمى «القوة العاملة».

على أن لا نغفل أن القوى الطبيعية، التي هي منشأ الحركات العضوية على قسمين، قسم منها يخضع لامر الإرادة، وقسم منها لا يخضع لامر الإرادة، فحركات اليد والاصابع من القسم الأول، اما حركات القلب والمعدة وأمثالها فهي من القسم الثاني. وهذا الاختلاف بين هذين القسمين له سببه، وسنوضحه لاحقاً.

ومن الممكن أن نقصر مصطلح القوى العاملة على القسم الإرادي فقط.

اما القوى الشوقية فهي عبارة عن مبادئ الميل الإنسانية الطبيعية أو المكتسبة، مثل الميل للأكل واللبس والاستراحة، والميل الجنسي وميل الأبوة والبنوة وحب النوع وطلب العلم والعبادة والميل الفني . . . فكل واحد من هذه الميول ينشأ عن قوة في وجود الإنسان تحرّك وتُوجّد هذه الميول، وهذه القوة تسمى القوة الشوقية<sup>(١)</sup>.

القوى المدركة عبارة عن القوى التي تقوم بالإدراك وإيصال المعلومات إلى الذهن أو تخزينها وتحليل وتركيب الصور الذهنية أو حفظها كالحواس الظاهيرية (السامعة والبصرة) والحواس الباطنة (التخييل والحفظ)، وفعالية كل واحد من هذه القوى مشروح في محله.

كل واحدة من هذه القوى الثلاثة لها دورها في أفعالنا الإرادية كالأكل والشرب والتalking والكتابة وكل لون من الوان الأفعال الإرادية، الذي يقع في دائرة وجودنا.

### المقدمة الثالثة:

يقول الحكماء: «العاملة تحت الشوقية والشوقية تحت المدركة»، أي أن القوة المدركة هي التي تثير القوة الشوقية فتحرّك الميل، والقوة الشوقية هي التي تثير وتحرّك القوة العاملة حتى يتّهي الأمر إلى العمل. فكل فعل وعمل اختياري ينشأ بشكل مباشر عن القوة العاملة. لكن القوة العاملة تحرّكها

---

١ - أطلق الشیخ الرئيس في «الشفاء» على القوى الشوقية والعاملة القوى المدركة، وسمى الشوقية محركة باعثة، والعاملة محركة عاملة.

القوة الشوقيّة وتصل بها من القوة إلى الفعل. ثم القوّة المدركة هي التي تحرّك القوّة الشوقيّة. إذن؛ فالقوّة المدركة هي مبدأ القوّة الشوقيّة والقوّة الشوقيّة مبدأ القوّة العاملة، والعاملة مبدأ الفعل والعمل الخارجي. وبعبارة أخرى: القوّة العاملة المبدأ القريب للفعل، والقوّة الشوقيّة المبدأ البعيد للفعل، والقوّة المدركة المبدأ الأبعد للفعل.

تقوم القوّي المدركة بفعاليّات توصيل المعلومات ودفع القوّي الشوقيّة وتحريكيها، وتقوم القوّي الشوقيّة بتحريكي ودفع القوّي العاملة، وتقوم القوّي العاملة بتحريكي البدن أو تغييره عضو من اعضائه. ومن هنا قال الحكماء: «العاملة تحت الشوقيّة والشوقيّة تحت المدركة».

افترض أنك كنت تمشي على رصيف الشارع، ووقع بصرك على كتاب من كتب أحد المكتبات التي تقع في ذلك الشارع، فجلب نظرك عنوان الكتاب، فاتجهت نحو المكتبة، وتناولت الكتاب، وطالعت فهرسه، ثم حصلت لديك رغبة لشراء الكتاب، فدفعت ثمنه، ثم خرجمت من المكتبة. فلو أخذنا هذا المثال نجد أنّ القوّة المدركة (الحاسة الباصرة) قامت بتقديم المعلومات إلى الذهن، وبعد حصول هذه المعلومات أثير شوّفك وميّلك، وأخذت تفكّر في الشراء، وعلى أثر هذا الشوّق تغيير مسیر حركتك واتجهت صوب المكتبة فاشترت الكتاب ثم خرجمت من المكتبة. إذن؛ فالقوّة المدركة هي التي أثارت الشوّق وهذا الشوّق والإرادة هي التي حملتك إلى الذهاب للمكتبة وحرّكت لسانك لكي تدخل في معاملة شراء الكتاب، وحرّكتك نحو دفع الثمن. وسائر الفعاليّات الجزئية الأخرى.

اتضح مما تقدّم أنّ هذه القوّي التي تمارس فعاليّاتها في وجود الإنسان

والحيوان لا تعمل في عرض واحد، بل تعمل في طول بعضها. أي أنها لا تؤثر أثراًها مجتمعة ومشتركة بشكل مباشر. بل القوى العاملة هي القوى المؤثرة بشكل مباشر. والقوى الشوقيّة تؤثر في القوى العاملة. والمدركة هي التي ترك أثراًها في الشوقيّة.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن مبادئ الفعل الإدراكية يمكن تنويعها إلى قوتين قوة الخيال وقوة العقل، تدفع الأولى الشوق، وتحرك الثانية الإرادة. وهذا بحث يستدعي تفصيلاً لاستوعبه مجال بحثنا هنا. إنما نقتصر على الإشارة إلى أن الشوق جزئيٌّ وحيونيٌّ والإرادة كليٌّ وإنسانيٌّ، والشوق مبدأ أفعال اللذة، والإرادة مبدأ أفعال التدبير.

#### المقدمة الرابعة:

للقوى المدركة بدورها أربعة مراتب أو ثلاثة: مرتبة الإحساس، مرتبة الخيال ، والعاقلة. وهناك من عد القوة الوهمية مرتبة مستقلة<sup>(١)</sup>.

#### المقدمة الخامسة:

تقدّم أن لكل فعل غاية، أي أن كل فعل أو كل فاعل له غاية خاصة به، وبعبارة أخرى أنتا تنتظر من كل فعل أو كل فاعل الغاية المتعلقة بذلك. إذن، بعد أن عرفنا أن قوى الإنسان بعمادة تقسم إلى: مدركة، وشوقيّة، وعاملة، وكل واحدة منها لها مراتب وأنواع مختلفة، فيجب أن نتظر من كل قوة الغاية المتعلقة بها لا الغاية المتعلقة بقوة أخرى، فمثلاً لا يمكن أن

---

١ - لا داعي هنا إلى تفصيل البحث في مراتب الإدراك، ومن أراد مزيداً من الإيضاح فعليه مراجعة بحث «الحادي العاقل والمعقول» وبحث «المقولات الثانية».

ننتظر من القوة العاملة الغاية التي نتظرها من القوة الشووية، أو أن نتظر من القوة المدركة الغاية التي نتظرها من العاملة، أو نتظر من الحاستة الغاية التي نتظرها من العاقلة... إذن؛ فكل قوة بنفسها لها غايتها الخاصة. على أنه قد تضح أيضاً أنَّ القوة الفاعلة المادية هي دائمةً بين القوة والفعل. ومفهوم أنَّ الفاعل له غاية هو أنَّ الفاعل يريد لواسطة أن يبلغ غايته ويصل إلى فعليته.

#### المقدمة السادسة:

من الممكن أن يكون هناك انسجام وتنسيق كامل بين جميع القوى المتقدمة، كما يمكن أن لا يكون هناك انسجام كامل. مثلاً من الممكن أن يصدر بواسطة القوى العاملة فعل مسبوق بالشوق والرغبة والإرادة، وهذا الشوق والإرادة مسبوق بالتفكير وإقرار العقل: كما لو كان الإنسان جائعاً وكان هناك غذاء سالم ومشروع وأراد أن يأكله، فحينما يأكله فسوف يكون فعله صادراً من القوى العاملة وموافقاً مليه ورغبته الطبيعية، ومصاحباً للإدراك والإرادة الأخلاقية أيضاً. ففي هذا المثال هناك تنسيق كامل بين القوى المدركة والعاملة والشووية.

ويمكن أحياناً أخرى أن يصدر عن الإنسان عمل بالإكراه والإجبار، كما لو قام بفعل من أجل حفظ نفسه، فهنا تمارس القوة العاملة والقوة العاقلة دورها لكن الشووية لا تمارس دوراً وإن كانت هناك إرادة للفعل. وأحياناً أخرى يمكن أن يكون الفعل مطابقاً للشوق والرغبة لكنه لا يطابق العقل، كما لو رأى العقل أنَّ على الإنسان تقليل ساعات النوم واللهو وزيادة ساعات الدرس، لكن طبعه يدفعه إلى اللهو واللعب، فمقتضي

الطبع هنا شيء ومقتضى العقل شيء آخر، إذن، فليس هناك تنسيق بين القوى.

ويمكن أحياناً أن لا يكون الإحدى القوى أي لون من الفعالية بينما تمارس القوى الأخرى فعالياتها، وعلة عدم التنسيق هنا ليس التناقض والتدافع بين القوى، بل، العلة هي سكون وركود بعض القوى وفعالية القوى الأخرى، كما هو الحال في الأفعال التي تصدر بالطبع من الأطفال، مثلاً: يعكف الطفل في ساعات الدرس على اللعب وهو لم يبلغ رشه العقلي بعد، لكي يفهم ويدرك المصلحة.

#### المقدمة السابعة<sup>(1)</sup>

قلنا - في المقدمة الأولى - إن للغاية معنين، أحدهما «ما إليه الحركة» والأخر «ما لا جله الحركة». ناتي الآن لنعبر عن هذه الفكرة بشكل آخر، فنقول: الغاية على قسمين، إما أن تكون غاية للفعل شرط أن يكون الفعل تدريجياً ومن جنس الحركة، وإما أن تكون غاية للفاعل.

غاية الفعل عبارة عن الشيء الذي يتهمي إليه الفعل «ما إليه الحركة». وغاية الفاعل عبارة عن الشيء الذي لا جله يقوم الفاعل بفعله «ما لا جله الحركة». وبعبارة أخرى - كما تقدم - غاية الفاعل هي ما يتقبل إليه الفاعل وهو أمر بين القوة والفعل.

قلنا فيما سبق: إن كل فعل اختياري للفاعل له ثلاثة عوامل، لكنها طولية، أحدها فاعل قريب «القوة العاملة»، والأخر فاعل الفاعل «القوة الشوقية»، والثالث فاعل الفاعل «القوة المدركة». ينبغي أن نرى الآن

---

1 - هذه المقدمة بإيضاح للمقدمة الأولى وبعض المقدمات الأخرى.

هل أن غاية هؤلاء الفاعلين أمر واحد دائمًا أم تختلف . وإذا كانت تتعدد وتختلف ، ففي أي وقت يكون هناك تنسيق وانسجام ، ومن ثم لا يكون تنسيق وانسجام؟ وحينما لا يكون هناك انسجام فكيف تقع وعلى أي كيفية تحصل؟ وبعبارة أخرى: هل يجب أن يكون في كل الموارد مبادئ فاعلية ويجب أن تصل غاياتها جميعاً ، أم أن بعض الموارد توفر على بعض المبادئ ولا تحصل على مبادئ أخرى ، وغاية المبدأ الذي له دور حاصل دائمًا ، أما الغاية التي لا تحصل فهي غاية المبدأ الذي ليس له دور ، والبحث هو الفعل الذي لا يصدق على الغاية الفاعلية التي لا دور لها .

يعتقد الحكماء أن غاية القوة العاملة وغاية الفعل واحدة على الدوام . لكن غاية القوة الشوقية والقوة المدركة قد تكون متعددة مع غاية الفعل وقد تكون مغایرة لها .

إيضاً ذلك : إن غاية كل فاعل - كما قلنا - تعني «مالاً جله الوجود» . لنتعرف هنا على فاعلية كل قوة ، ومهنية فاعلية كل واحد من الفاعلين المتتابعين ، وهدف هذه الفاعلية . أما فاعالية القوة العاملة فهي عبارة عن إيجاد الحركة المفروضة ، وفعالية القوة الشوقية عبارة عن بعث وتحريك القوة العاملة ، وفعالية القوة المدركة عبارة عن إيجاد الشوق والميل والإرادة .

بعد أن عرفنا معنى الغاية وعرفنا نوع فعالية الفاعلين يلزمنا أن نتعرف على السبب والغاية التي بوجها تُوجد القوة المدركة الشوق ، وتبعث القوة الشوقية القوة العاملة وتحركها ، وتحدث القوة العاملة الحركة الخارجية العضوية .

الجواب : أن غاية القوى العاملة دائمًا هي «ما إليه الحركة» ، والقوى العاملة الإنسانية - من هذه الناحية - في حكم الطبيعة الجامدة . أما غاية القوة

الشوقيّة فهي اللذة الجزئيّة، وغاية قوّة الخيال تحريك الشوق، ويمكن أن نقول إنّ غاية قوّة الخيال هي اللذة الجزئيّة أيضًا. أمّا غاية القوّة العاقلة فهي الوصول إلى المصالح الكلية الراجحة، التي لوحظ فيها جميع جوانب السعادة.

إذن؛ كلّ قوّة من هذه القوى تزيد أن تصل إلى كمالها المناسب لها. مثلاً القوّة الشوقيّة تزيد أن تصل إلى نقطة تحقّق عبرها أكبير قدر من اللذة، فهي تمارس فعاليتها في الحقيقة لكي توجّد الشيء الذي إليه الشوق.

ناتي الآن لنمثل بامثلة تتطابق مع ما جاء في المنظومة: افترض أنك تحركت من نقطة لكي تذهب إلى نقطة أخرى. من الممكّن هنا أن تكون حركتك من أجل أحد هدفين، الأوّل: أن يكون الهدف مجرّد الوصول إلى النقطة الثانية لأنك تعبت من المكث في النقطة الأولى. فما تشاق إلى هو الانتقال من مكان إلى آخر، وأكثر سفرات الناس الترفيهية هي من هذا السنّغ. الثاني: أن يكون الهدف من الانتقال من مكان إلى مكان ومن مدينة إلى مدينة عملاً وفعلاً تمارسه في ذلك المكان، كما لو أردت لقاء شخص في ذلك المكان.

«ما إليه الحركة» في كلا المثالين هو المكان الثاني. أمّا «ما لا جله الحركة» في المثال الأول فهو عين «ما إليه الحركة»، لكنه في المثال الثاني يتغيّر عنه. إذن؛ اتضح بشكل عام أنَّ «ما إليه الحركة» يكون أحياناً عين «ما لا جله الحركة»، ويتغيّر أن أحياناً أخرى. وبما أننا قررنا سابقاً أنَّ غاية القوّة العاقلة هي «ما إليه الحركة»؛ إذن، غاية الشوقيّة وغاية القوّة العاقلة واحدة في المثال الأول ومتغيرة عنها في المثال الثاني.

نلاحظ من زاوية أخرى أنَّ الإدراك الذي يكون سبباً للفعل قد يكون

خيالياً حيناً، وقد يكون عقلياً حيناً آخر. الإدراك الخيالي يعني تصوراً جزئياً بشأن موضوع جزئي، أما الإدراك العقلي فيعني فكراً كلياً يستدعي روية وتدبرها. مثلاً: يحس الإنسان أحياناً برغبة لكي يكون إلى جانب الشباك ويطل على الشارع. لدينا هنا إدراك جزئي، بعث في الإنسان شوقاً، وعمل جزئي وهو الوقوف إلى جانب الشباك. لكن الإنسان أحياناً يفكّر في مستقبله ويحاول تحديد شروط سعادته في الحياة، من اتقان صناعة أو فن، ووسائل الوصول إلى تحصيل هذه الخبرة.

ففي الحالة الأولى يريد الإنسان شيئاً الذي تصوره واندفع إليه، أما في الحالة الثانية فما يريده الإنسان أمر يحصل عليه بعد سنتين متتابعات، لكنه أمر ضروري لأجل سعادة الإنسان ويستدعي تدبراً وتحقيقاً بغية الوصول إليه.

علينا الآن أن نعرف ما هو المعنى بـ«العُبُث»، وكيف أنفترض أن هناك فعلاً يتحقق بلا هدف ولا غاية؟ فهل هناك في الواقع قوة من القوى قامت بفعلها بدون هدف، أم أنّ ما يسمى «عُبُث» هو أمر نسبي، أي أنّ هناك قوة فعلت وأخرى لم تفعل، ونحن نتوقع من القوة الفعالة أثر القوة غير الفعالة.

قلنا إنّ غاية القوة العاملة هي «ما إليه الحركة»، وهي حاصلة على الدوام. أما غاية القوة الشوقيّة فاحياناً تكون عين غاية القوة العاملة، وأحياناً أخرى تكون غيرها. وفي الحالة الثانية تصل إلى هدفها حيناً، ولا تصل إلى الهدف حيناً آخر. وإذا وصلت إلى غايتها فإنّما ان تكون القوة المؤثرة في القوة العاملة هي القوة الخيالية وحدها، وإنّما ان يكون هناك أمر آخر مؤثر أيضاً، وهو الطبع أو المزاج أو الخلق والعادة. إذا كانت غاية القوة

العاملة متحدة مع غاية القوة الشوقيّة فال فعل يسمى «عبث». وإذا أخذت ولم تصل الشوقيّة إلى هدفها فال فعل يسمى «باطل». وإذا وصلت إلى غايتها ولم يكن هناك مؤثر غير الخيال فال فعل يسمى «جزاف»، وإذا كان هناك مؤثر آخر وكان من قبيل المكتسبات فيسمى «عاديات»، وإذا كان من قبيل الطبع أو المزاج يسمى «القصد الضروري».

كل هذه الموارد التي اطلق عليها اسم «العبث»، «الباطل»، «الجزاف»، «العادية»، و«القصد الضروري» ليست باطلة ولا عبثة ولا جزافية بحسب الواقع.

فإذا تفحصنا كل مورد منها نلاحظ أن سبب إطلاق هذه التسميات يعود إلى أن هذه الأمور ليس لها مبدأ وفاعل عقلاني، فلا يتتجاوز مبداؤها التخيل والشوق النفسي، ولا يصل إلى مرتبة الإدراك والإرادة العقلية.

إذا نظرنا إلى هذه الأمور من زاوية العلل والمبادئ التي أوجدتها نلاحظ أنَّ جميع هذه العلل والمبادئ غايات، إلا أنها وصلت إلى غايتها في بعض الموارد، ولم تصل إلى غايتها في بعض الموارد الأخرى. وليس هناك على أي حال - فعالية لا غاية لها. أما إذا نظرنا إلى هذه الأمور من زاوية القوة التي لا دخل لها في إيجادها ، يعني القوة العاقلة، نلاحظ أنَّ الغاية المطلوبة لم تحصل ، بل لم تكن منظورة من حيث الأساس.

إذن؛ فالذى له دور في حصول الشيء له غاية، وما ليس له غاية لا دور له في حصول الشيء وليس له فعالية.

إذن؛ فالعبث واللغو في سلسلة من أفعال الإنسان أمر نسبي وليس مطلقاً، أي إنه عبث وغير هادف من زاوية ، ومفید وهادف من زاوية أخرى . وبعبارة أخرى: حينما يظهر عدم الانسجام - في بعض الموارد - بين

القوى المختلفة، التي لا تعمل في اتجاه واحد يكون الفعل «عُبْث» من زاوية القوى التي لا دخل لها في الفعل، لكنه ليس عبئاً من زاوية القوى الدخيلة في الفعل<sup>(١)</sup>.

مثلاً: إذا افترضنا أنَّ الطالب الذي عليه أن يقرأ ويزيد في معلوماته بميل إلى اللعب واللهو في ساعات الدرس، فيمارس اللعب فيها بما يؤدي إلى حرمانه من التحصيل العلمي، في هذه الحالة ليس هناك انسجام بين قواه المختلفة؛ لأنَّ رغم وصول القوة العاملة والشوقية إلى هدفهما وحصول كل الآثار المترتبة على فعلهما، ورغم عدم وجود فرق لدى هاتين القوتين بين ساعات الدرس وغيرها، لكن هذه الممارسة من زاوية القوة العاقلة عمل غير ثابت، أي ليس له الشمرة التي يقرها العقل؛ لأنَّ الإنسان عطل الهدف الأكبر من أجل حصول هدف صغير وتافه، ولذا تسمى هذه الممارسة «عُبْث».

إذن؛ فليس هناك قوة أو فاعل مارس فعله دون الالتفات إلى هدف ونتيجة، بل القوى التي فعلت والفاعل الذي مارس حصل على هدفه، والقوة التي لم تصل إلى هدفها لم تفعل جراء الضعف وعدم القدرة. إذن؛ فالقوة التي فعلت كان لها هدف، والقوة التي لم يكن لها هدف لم تفعل. وبتعبير آخر: الفعل الذي سُمي «عُبْث»، كان له هدف من حيث المبدأ القريب والبعيد، لكنه لا هدف له من حيث المبدأ الأبعد. بل إذا تفحصنا بعمق نجد أنَّ المبدأ الأبعد لم يكن له أي دور في هذا الفعل، لا أنَّ له دوراً

١ - يمكن هنا أن نستنتج أنَّ معنى حكمة أفعال الفرد هي أن يكون هناك انسجام بين قواه الإدراكية والشوقية والعملية. أمَّا كيف يحصل هذا الانسجام وعلى أي نهج يحصل؟ فمسألة تتکفل بيانها العلوم الأخلاقية والتربوية، وهذا الانسجام هو عين ما يصطلح عليه علماء الأخلاق «عدل».

ولم يكن له هدف .

انصح الآن بجلاء مضمون أبيات منظومة السبز واري :

فغاية لقوء في العضلة  
شوقية غايتها إن لم تجد  
ذو الغايتين مبدأ بعيداً  
لا الفرق فهو العبث إن غاية  
إن ليس إما وحدة المبدأ أو  
كان مع الخلق فعادي وفي  
كاللعب باللحية عادي وما  
كحركة المريض والتنفس  
غايتها لكن حيث ما ثبت

مثل الطباائع دواماً حاصلة  
لها مقىساً فعله الباطل عَد  
كان له تخيل وحيداً  
ما هو للتحرّك نهاية  
مع طبع او مزاج او خلق فلو  
او لها سامي بالمجازفِ  
يبقى وبالقصد الضروري سِيماً  
كل المبادى في الجميع تكتسي  
مبدأ فكر غاية كذا انتفت

الإلهيات بالمعنى الأخص

---



مرکز اسناد و کتابخانه ملی اسلامی

## المقدمة

«الإلهيات بالمعنى الأخص» مصطلح يطلقه الحكماء المسلمين على الابحاث التي تدور حول «الله» نظير : إثبات وجود الله، وحدته ، صفاته الشبوية والسلبية ، شمول قدرته وعمومها ، الجبر والتفسير ، الخير والشر ، صدور الكثير من الواحد ، عوالم الوجود الكلية ، وأبحاث أخرى .

يقابل هذا المصطلح مصطلح «الإلهيات بالمعنى العام» الذي يتناول هذه الابحاث وأبحاث أخرى يصطلاح عليها «الأمور العامة» . ومجموعهما يشكلان «الحكمة الإلهية» أو «الفلسفة المتعالية» أو «الفلسفة الأولى» .

الأمور العامة - كما سنتألي على ذكرها - عبارة عن معاني ومفاهيم لا ترتبط بأي نوع ومقولة خاصة من الموجودات ، أي أنَّ اتصاف الموجودات بالأمور العامة لا يتطلب أن يتسمى المموجد إلى مقوله أو جنس أو نوع خاص ، كابحاث الوجود والعدم ، والوجوب والإمكان والامتناع ، والماهية ، والقوة والفعل ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول ، والجوهر والعرض .

لا ينفي أن تعد الأمور العامة والإلهيات بالمعنى<sup>1</sup> الأخص - من وجهة نظر حكماء المسلمين - علمين وفَيْنِ مستقلين. فهذا الحقلان يشكلان بمجموعهما علمًا وفتاً واحد، ولهمما موضوع واحد هو: الموجود بما هو موجود. أي : إنَّ الحكماء المسلمين لم يعدوا الإلهيات بالمعنى<sup>1</sup> الأخص علمًا وفتاً مستقلاً لأنها أبحاث ترتبط بـ «الله» بل عدوها جزءٌ من أبحاث «علم الوجود» وإنَّ موضوعها «الموجود بما هو موجود»؛ لأنَّهم ذهبوا إلى أنَّ مسائل الإلهيات بالمعنى<sup>1</sup> الأخص جزءٌ من أحكام «الموجود بما هو موجود»، خلافاً لمسائل الرياضيات أو الطبيعيات، التي لها حسابها الخاص، كما اعتقدوا أنَّ نتائج البحث في الإلهيات بالمعنى<sup>1</sup> الأخص تشتق مباشرةً من أبحاث الأمور العامة، خلافاً للرياضيات أو الطبيعيات، حيث لها أصولها الموضوعية ومبادئ استنتاجها الخاصة. كما أنَّ منهج البحث في الإلهيات بالمعنى<sup>1</sup> الأخص هو نفسه المنهج المستخدم في الأمور العامة.

على هذا الأساس يشتمل البحث في الإلهيات بالمعنى<sup>1</sup> الأعم على

قسمين :

١ - الأمور العامة .

٢ - الإلهيات بالمعنى<sup>1</sup> الأخص ، أو «فن المفارقات» الذي يشمل الابحاث التي ترتبط بالله وعالم ما وراء الطبيعة .

على أنَّ الإلهيات بالمعنى<sup>1</sup> الأعم التي تشمل هذين القسمين تُسمى أيضاً: «العلم الأعلى» أو «علم ما بعد الطبيعة» أو «الفلسفة الأولى»، العلم الأعلى يقابله العلم الأوسط والعلم الأدنى . العلم الأوسط يعني الرياضيات ، والعلم الأدنى يعني الطبيعيات ، ومجموعها يسمى العلوم النظرية أو الفلسفة النظرية ، وهي تقابل الفلسفة العملية .

الفلسفة النظرية تشمل ثلاثة فروع :

- ١ - الإلهيات بمعنى الأعم أو العلم الأعلى .
- ٢ - الرياضيات أو العلم الأوسط .
- ٣ - الطبيعتيات أو العلم الأدنى .

كما أن الفلسفة العملية تشعب بدورها إلى ثلاثة أقسام .

- ١ - علم الأخلاق .
- ٢ - علم تدبير المنزل .
- ٣ - علم سياسة المدينة أو إدارة المجتمع .

هذا التقسيم للعلوم تقسيم موروث من أرسطو . لكن حكماء وفلاسفة الغرب المعاصر صنفوا العلوم تصنيفات أخرى كما هو مدون في دراساتهم المنهجية . وبعامة يمكن القول إننا لم نتوفر حتى الآن على تقسيم كامل ومتفق عليه .

يمكن تقسيم كل من الحكمة النظرية والحكمة العملية - وفق التقسيم الأرسطي - إلى علوم وفنون مستقلة ، كما هو الحال في الرياضيات والطبيعتيات ، حيث يُقسم كل منها إلى علوم وفروع متعددة . لكن «العلم الأعلى» الذي وسم بعد أرسطو بـ «العلم الإلهي» علم وفن واحد ، رغم اشتتماله على قسمين متباينين .

سمى هذا العلم بـ «العلم الأعلى» للأسباب التالية :

أولاً: لأنَّه أعم من سائر العلوم .

ثانياً: حاجة سائر العلوم إليه - كما هو ثابت في محله - مع غناه عن سائر العلوم .

ثالثاً : أنَّ المعاني والمفاهيم المستخدمة في هذا العلم ليست معانٍ

ومفاهيم مادية، أي أن مصاديقها لا تتحصر في المادة ولا تشقق مباشرة من الأمور المادية، وحسب الاصطلاح هي «معقولات ثانية»، وليس **«معقولات أولى»**.

رابعاً : يبحث ويستدل في هذا العلم على المبادئ والأسباب والعلل الأولى للوجود ، فبحث واجب الوجود ، والعقول القاهرة ، ومادة المواد ، بل حتى الحركة الجوهرية والزمان من شؤون هذا العلم .

من هنا فال موجودات التي يستدل عليها في هذا العلم أشرف وأقدم من الموجودات التي تبحث في العلوم الأخرى . ويدعى هذا العلم أيضاً بـ«ما بعد الطبيعة» ، ومصطلح «ما بعد الطبيعة» ترجمة لمصطلح «ميتافيزيقياً» اليوناني . والمشهور أن مصطلح «ميتافيزيقياً» أطلق على هذا العلم بعد ارسطو وبواسطة تلامذته .

في ضوء مجموع ما نقدم اتضح : أن الأقدمين يقسمون الحكمة مبدئياً - التي تعني مجموعة الحقائق والعلوم التي تدرك بقوة العقل - إلى حكمة نظرية وحكمة عملية . والحكمة النظرية بدورها تقسم إلى الحكمة الإلهية أو الحكمة العليا ، والحكمة الرياضية أو الحكمة الوسطى ، والحكمة الطبيعية أو الحكمة السفلية .

الحكمة الإلهية أو العلم الأعلى أو العلم الكلي أو فلسفة ما بعد الطبيعة تسمى أيضاً الإلهيات بالمعنى العام . والإلهيات بالمعنى العام تشتمل على قسمين : الأمور العامة ، وتشمل أبحاث الوجود والعدم ، والضرورة والإمكان والامتناع ، والقدر والحدث ، والوحدة والكثرة ، والقوة والفعل ، والماهية ، والعلة والمعلول وتلحق بها أبحاث الجوهر والاعتراض ، وحقيقة الجسم الطبيعي ، وأبحاث أخرى . وقسم «الإلهيات بالمعنى الأخص»

ويتناول البحث حول «الله» وصفاته وافعاله .

يطرح هنا استفهام : لم يُدعى هذا العلم بـ«الإلهيات»؟ ولم يسمون الجموع الإلهيات بالمعنى الأعم ، ويسمون قسماً خاصاً للإلهيات بالمعنى الأخص ، وهو القسم الذي يبحث في وجود الباري وصفاته وافعاله؟

الجواب : بالنسبة إلى السؤال الثاني فالإجابة عليه واضحة . أما بالنسبة إلى السؤال الأول فلابد من بسط الإجابة عليه :

من الممكن أن يقال إن هذه التسمية من باب تسمية الكل باسم الجزء ، لأن قسماً من مباحث هذا العلم تدور حول الباري وصفاته وافعاله .

يمكن أن يكون هذا التوجيه توجيهاً سليماً . لكن الحكماء لم يتزمنوه كتوجيه ، بل طرحا توجيهاً آخر .

ذهب بعض الباحثين إلى أن تسمية الفلسفة الأولى بـ«الإلهيات» نشأ جراء خطأ تاريخي ، وهو :

أن الفلسفة الأولى جاءت - في مجموعة فلسفة أرسطو التي نقلها تلامذته وتلامذتهم - في ترتيبها بعد بحوث الطبيعيات ، دون أن يسم أرسطو نفسه تلك الفلسفة بأي مصطلح من مصطلحات الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى أو العلم الكلي . من هنا وبحكم مجيء أبحاث تلك الفلسفة بعد بحوث الطبيعيات سُمِّيت هذه البحوث «ميتأفيزيقيا» أي «ما بعد الطبيعة» ، حيث جاءت ترجمة «ميتأفيزيقيا» في المرحلة الإسلامية ، ثم نتيجة تطور الاستعمال أصبحت «ما بعد الطبيعة» معادل «ما وراء الطبيعة» . التي تعني المجردات والحقائق الثابتة في ما وراء الطبيعة ، أو حسب ابن سينا الثابتة قبل الطبيعة .

تابع الحكماء المسلمين هذا الخطأ ، وسموا الفلسفة الأولى بعامة «العلم الإلهي» أو «الإلهيات» . لكنهم لاحظوا فيما بعد أن قسماً صغيراً من

هذا العلم تناول البحث في ذات وصفات وافعال الله، وهذا القسم وحده هو «الإلهيات» بالمعنى الواقعي. من هنا سموا هذا الجزء «الإلهيات». فصارت لهذا المصطلح دلالتان:

١- الدلالة الخاصة : حيث تستعمل كلمة الإلهيات في معناها الحقيقي.

٢- الدلالة العامة : وليس لهذه الدلالة وجه معقول، سوى متابعة خطأ تاريخي في الترجمة. هذه خلاصة وجهة نظر الذاهبين إلى أن تسمية الفلسفة الأولى بالإلهيات نشأت جراء خطأ تاريخي. وبغض النظر عن سقم أو سلامته هذا الاتجاه، نطرح هنا وجهة نظر أخرى لا ترى أن منشا هذه التسمية متابعة ببغائية وخطأ في الترجمة، ولا ترى أن هذه التسمية نشأت جراء إطلاق اسم الكل على الجزء.

ذهب أصحاب هذا الاتجاه كما جاء على لسان كبار فلاسفتهم، كابن سينا وصدر الدين الشيرازي إلى تقسيم الحكمة النظرية إلى : إلهيات وطبيعيات ورياضيات وقالوا: إن الحكمة النظرية إما أن تبحث في أمر مفهوماً ومصداقاً، أي بحسب الخارج والذهن، أي بحسب الواقع والحد، وبعبارة أخرى بحسب الوجود والماهية مشروط ومحاج إلى المادة، وإما أن يكون بحسب المفهوم والذهن والحد مستغن عن المادة ومحاج إليها بحسب المصدق والخارج والوجود، وإما أن يكون مستغن عن المادة مفهوماً ومصداقاً، وجوداً ومامية.

والقسم الرابع أي ما يكون مشروطاً ومحاجاً إلى المادة مفهوماً وذهناً ومستغنياً بحسب المصدق والوجود الخارجي فهو أمر غير متصور عقلاً . من هنا فمجموعـة العـلوم النـظرـية إما أن تكون مـادـية مـحـضـة، أي أنها

مشروطة بالمادة مصداقاً ومفهوماً، وهي الطبيعيات، وإنما ان تكون ذهناً وخارجاً (أي مفهوماً ومصداقاً) مستغنية وغير مشروطة بالمادة، وهي ما نسميه «الإلهيات».

لإطلاق مصطلح «الإلهيات» على الفلسفة الأولى - حسب وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة - أساس يختلف عن أساس إطلاق هذا المصطلح على البحوث المتعلقة بالله وصفاته. فإطلاق مصطلح «الإلهيات» بهذين المعنين هو من قبيل الاشتراك اللغظي؛ ولذا قالوا الإلهيات بمعنى الاعم والإلهيات بمعنى الاخص، لوضوح أن إطلاق لفظ واحد على معنيين أحدهما اعم من الآخر لا يمكن ان يكون إلا بالاشراك اللغظي.

إن لإطلاق «الإلهيات» على بحوث الإلهيات بمعنى الاخص وجه واضح، إذ أن هذه البحوث عامة ترتبط بالله وصفاته والعقول، ومن ثم الأمور المجردة عن المادة، أي الأمور التي هي «بشرط لا» عن المادة. أما إطلاق الإلهيات على بحوث الفلسفة الأولى فله اعتبار آخر، وهو أن هذه البحوث أمور غير مشروطة بالمادة، أي «لا بشرط» من المادة. بل حتى إذا قالوا إن الفلسفة الأولى تتناول البحث في الأمور المجردة، أي الأمور غير المشروطة بالمادة لا المشروطة بلا من المادة. وهذا الانصطلاحان بشأن مصطلح «الإلهي» لا ينبغي ان يؤديان بنا إلى الخلط.

إذن؛ في ضوء ما تقدم فالإلهيات بمعنى الاعم تسمى إلهيات أو مجردات وأحياناً «ما وراء الطبيعة»؛ لأنها حقائق مجردة من المادة، أي غير مشروطة بالمادة، وبعبارة أخرى حقائق «لا بشرط من المادة» على مستوى الحد والمفهوم وعلى مستوى الوجود والمصدق، نظير مفاهيم الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان والامتناع، والحدث

والقدم، والعلة والمعلول، والمتناهي واللامتناهي، . . . لكن هناك أموراً في بحوث الإلهيات تتناول حقائق «بشرط لا» من المادة.

بغض النظر عن المصطلح وأساس إطلاقه، اتضح -على كل حال- أنَّ موضوع ما يسمى بـ«الفلسفة الأولى» أو العلم الإلهي أو أي مصطلح آخر هو «الموجود بما هو موجود». لا ينحصر البحث في هذا العلم بالله، بل يتناول قسم من هذا العلم إثبات وجود الله، ومن ثمَّ أخطأوا من ظنَّ أنَّ البحث في هذا العلم معادل لافتراض وجود الله تعالى، وأنَّ افتراض وجود الله معادل لافتراض قبول هذا العلم. فمن الممكن أن يوافق بعض الباحثين على علمية هذه البحوث ولكنهم يتخذون موقفاً سلبياً من إثبات وجود الله، كما يمكن أن يتخذ بعض الباحثين موقفاً إيجابياً من وجود الله ولكنهم لا يعدون هذه البحوث علمًا جديراً.

لقد نشا جراء سوء فهم «ميتابفيزيقيا» خطأ رئيس لدى كثير من مترجمي ومفكري أوروبا. فحينما تعاملوا مع المصطلح الكلاسيكي «ميتابفيزيقيا» وحسبوا أنَّ دلالته تعني «ما وراء الطبيعة»، ذهبوا إلى أنَّ البحث في هذا العلم يتناول دراسة الأمور المجردة الخارجة عن الطبيعة، من هنا قرروا أنَّ انكار وجود الله معادل لإنكار هذا العلم، كما أنَّ انكار هذا العلم معادل لإنكار وجود الله.

هناك قضية أخرى لعبت دوراً مؤثراً في وقوع ذلك الخطأ، وهي أنَّ بعض الباحثين ظنوا أنَّ موضوع هذا العلم هو «الموجود المطلق» أي اللامحدود وهو الله، بينما موضوع هذا العلم هو «مطلق الموجود»، لا «الموجود المطلق»، أي أنَّ هذا العلم يبحث في الموجود من حيث هو موجود، لا من حيث هو موجود خاص. يعني لا من حيث هو مجرد أو

جوهر أو عرض، متغير أو ثابت، فالموجودات من حيث هي موجودات لها أحكام وتقسيمات تستدعي الدرس، وليس هناك أي ضرورة للتسليم بالمبادئ الإلهية أو المادية قبل درس هذه الأحكام والآثار والتقسيمات.

### الأمور العامة:

قلنا إنَّ القسم الأكبر من بحوث العلم الإلهي تستحوذ عليه الأمور العامة، وهذا القسم نفسه أساس القسم الثاني أي الإلهيات بالمعنى الأخص، ناتي الآن لنرى ملأً ماذا تعني الأمور العامة؟

هل أنها مفاهيم ومعاني بسيطة أم مركبة؟ هل أنها بدائية أم نظرية؟ هل أنها معقولات أم محسوسات؟ هل أنها معقولات أولى أم ثانية؟ هل أنها كلية أم جزئية؟ وما هو تعريف الأمور العامة؟ هذه أسئلة ينبغي معالجتها في بحوث الأمور العامة ذاتها. وتنحصر هنا على إلقاء الضوء حول مفهوم عمومية وشمول هذه الابحاث وعدم اختصاصها بمقدمة خاصة أو جنس خاص أو نوع خاص.

إنَّ الأحكام والصفات التي نعمت بها الأشياء وثبتتها لها على نحوين:

١ - الصفات الخاصة: يعني الصفات التي تتصف بها الأشياء لتوفرها على تعريف خاص وتعين خاص، مثلاً صفة الاستقامة والانحناء بالنسبة للخط، والحركة والسكن بالنسبة للجسم، فمن الثابت أنَّ الخط كمية اتصالية جسمية، والجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، وبعبارة أخرى فالخط في الدرجة الأولى له سمة الكمية الاتصالية وعلى أساس اتصافه بالكمية الاتصالية الجسمية نصنفه إلى مستقيم ومنحني. ومن هنا فالموجود الذي ليس من جنس الكم، كما لو كان كيماً، والكم غير المتصل، والكم المتصل

غير الجسيمي، كما لو كان من جنس الزمان، فهو ليس مستقيماً ولا منحنياً، لأنَّ موضوع هذه الصفات ليس متوفراً فيه، كذلك الحال بالنسبة للحرارة أو البرودة أو الحركة والسكون بالنسبة للجسم.

٢ - الصفات العامة : وهي الصفات التي تقسم بها الأشياء من حيث هي موجودة. ولا يشترط في الاتصال بهذه الصفات تعين أو شرط خاص، فكل موجود مهما كان لون تعينه وتعريفه متسم بهذه الصفات. وبعبارة أخرى كل شيء بلا استثناء مؤهل للاتصال بهذه الصفات ما دام في عداد الموجودات. ومن جملة هذه الصفات يمكن أن نعد الوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، والحدث والقدم، أي أنَّ كل شيء إما أن يكون واحداً أو كثيراً، واجباً أو ممكناً، حادثاً أو قدرياً.

#### «الفلسفة» :

«فلسفة» الكلمة معرَّبة من أصلها اليوناني «SOPHIA» سوفيا في اللغة اليونانية تعني العلم، و «SOPHISTES» سوفيست تعني العالم. وقد سموا جماعة ذات اتجاهات خاصة بهذا الاسم، لكن الجماعة المناهضة لهذه الجماعة وسمت نفسها بـ «PHILOSOPHIA»، فيلاسوفيا، أي محبة الحكمة؛ بغية أن تعكس درجة أكبر من التواضع، وكان سقراط وأفلاطون وارسطو أعضاء هذه الجماعة الأخيرة. وقد كانت الجماعة الأولى تنكر الحقيقة والواقع أحياناً، لكن الجماعة الثانية اعترفت بالواقع وإمكان معرفته كما هو الواقع، ثم أصبحت «فيلاسوفيا» مقابل «سوفيست». وترجمت إلى العربية «فلسفة» مقابل «السفسطة».

رغم أنَّ الكلمة «الفلسفة» من حيث أصلها اللغوي تستبطن التواضع،

وتعطي مفهوم حب الحكمة، لكنها تدلّ اصطلاحاً على معنى مطلق المعرفة. وكانت فلسفة ارسطو تشكل مجموعة العلوم الارسطية في مختلف المجالات. وظلّ هذا المصطلح يطلق على المعرفة بشكل عام حتى العصور الحديثة، على أنّ المراد من المعرفة والعلوم العلوم الكلية العقلية. وبهذا تكون العلوم الإنسانية كالتأريخ واللغة وعلوم الشريعة كالفقه وأصوله خارج حريم الفلسفة. نعم حتّى علم الطب باعتباره قسماً من العلوم الطبيعية دخل في إطار الفلسفة الطبيعية.

### الفلسفة والعلم

بعد التحول الذي طرأ على منهج العلم في العصر الحديث، واستبدال المنهج القياسي بالمنهج التجريبي، اطلق بعض العلماء على البحوث التي يمكن تناولها في ضوء المنهج التجريبي اسم «العلم». كما وسموا العلوم التي لا يمكن التتحقق منها تجريبياً بـ«الفلسفة».

ومن ثمَّ أصبحت الفلسفة والعلم مفهومان مستقلان، يقابل كلّ منهما الآخر. وبقى «العلم الأعلى» و«الأخلاق» و«المنطق» و«علم الجمال» و«السياسة» تحت عنوان «الفلسفة»، أمّا العلوم الطبيعية عامة، والرياضيات - بحكم إمكانية اختبار صحة نتائجها رغم كونها قياسية - انضمت تحت لواء «العلم». ومن هنا انحصر مفهوم الفلسفة وتقلصت عموميته، ومن ثمَّ لم تبق مجموعة العلوم البشرية منضوية تحت عنوان واحد هو «الفلسفة».

أفرز هذا التحول ظاهرتين أحدهما تغيير منهج البحث العلمي والأخرى انحسار مصطلح الفلسفة. وهنا برزت لكثير من الباحثين إشكالية تكررت بشكل رتيب، وهي أنَّ العلم ابن الفلسفة، وكلما رشدت العلوم

وتكمّلت خرجت عن ولاية الفلسفة، كما يخرج الابن الرشيد عن ولاية أبيه. ومن ثمّ هناك تجزئة واقعية، وما يسمى (علم) اليوم كان جزءاً من الفلسفة، لكنه لم يبقَ جزءاً منها وتوفّر على استقلاله. إلا أنّ هذا الحسبان لا أساس له من الصحة، إذ أنّ هؤلاء خلطوا بين ظاهرة تغيير الاسم وبين قضية التجزئة:

حسب هؤلاء أنّ العلوم كانت جزءاً من علم وفن واحد هو «الفلسفة»، وهذا الحسبان خطأ محض؛ إذ العلوم التي كانت تنضوي تحت اسم الفلسفة سابقاً لم تكن علماً واحداً، ولا يمكن عدّها كذلك، فالفلسفة قديماً لم تكن علماً كبيراً؛ لكي تنضوي تحت لوائه كل العلوم الإلهية والرياضية والطبيعية والعلوم العملية باقسامها وفروعها، ثم أخذت هذه الأقسام والفروع تستقلّ تدريجياً.

لقد كان استقلال كل من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها أمراً مفروغاً منه فيما مضى، لقد كانت دلالة الفلسفة قديماً تعادل كلمة المعرفة، ثم أضحى لها مفهوم جديد ومصطلح آخر. لقد كانت العلوم قديماً تخضع لنهج واحد ثم تغيرت مناهج البحث. على أيّ حال لا معنى لانفصال العلوم عن الفلسفة.

ودعوى هذا الانفصال تشبه دعوى من يقول إنّ إيران تجزأت وانفصلت لأنّ الكلمة «فارس» كانت تطلق على إيران كلها ثم أصبحت اسمًا لحافظة واحدة من إيران. أو كما لو افترضنا أنّ الكلمة «بدن» كانت تطلق على جميع أجزاء الجسم البشري ثم أصبحت اسمًا للقسم الكائن من الرقبة إلى القدمين فنقول إنّ الإنسان تجزأ وإنّ الرأس قد استقلّ عن الجسم ! إنّ العلاقة بين العلوم وتمايزها وتحديد طبيعة الروابط بينها، وتشخيص

قرباتها وأسرها، وهل أن علاقتها وتميزها حقيقي أم اعتباري؟ قضايا لا يمكن أن نرد بحثها هنا<sup>(١)</sup>.

لقد التفت الفلاسفة منذ القدم إلى هذه العلاقات بين العلوم، وصنفوا العلوم على أساس هذا الالتفات. ولذا لا يمكن أن تكون العلوم الطبيعية التي تبحث في موضوعات كالمعادن والنبات والحيوان والإنسان داخلة في علم موضوعه «الموجود بما هو موجود».

#### الفلسفة العلمية :

رفض بعض المفكرين المحدثين كل أسلوب ومنهج سوى المنهج التجريبي، وعلى هذا الأساس ذهبوا إلى خواص كل العلوم التي لا تخضع للتجربة، والتي لا تزال تحت اسم «الفلسفة». فهؤلاء أقروا «العلم»، وانكروا «الفلسفة».

بدهي أن معطيات العلوم وحدها لا تفي للإجابة على كثير من أسئلة الفكر البشري. من هنا حاول بعض المفكرين تأسيس فلسفة تتکن على العلوم، وفي الوقت نفسه تجذب على أسئلة الإنسانية، التي كانت تجد أجوبتها في الفلسفة - وقد ظن هؤلاء أنه بالإمكان استنباط مجموعة قواعد كلية وعامة في ضوء بحوث العلوم المختلفة، وتضهي هذه القواعد أشعل من جميع العلوم، وتكون مادة الفلسفة العلمية ! أي أنها قواعد ذات لون فلسفـي لعموميتها وكـلـيتها، كما هو الحال في الفلسفة الإلهـية والـعلم الـأعلىـ، كما أنها علمـية لأنـها تـشـتـقـ من بـحـوـثـ الـعـلـمـ<sup>(٢)</sup>. وكان الفيلسوف

١- راجع أصول الفلسفة والمذهب الواقعي. ح ٣ ، مقدمة المقالة السابعة.

٢- راجع تاريخ الفلسفة، ول دبورانت، المقدمة.

الإنجليزي هيربرت اسپنسر أحد أعلام هذا الاتجاه في القرن التاسع عشر . وذهب آخرون إلى أن الفلسفة تعادل الفرضية ، وكل فرض لم يثبت علمياً ، ولم تدعمه التجربة فهو «فلسفة» . أما بعد أن يثبت هذا الفرض بالخبرة والتجربة فهو «علم» .

وحصر آخرون الفلسفة بالعلوم التي اطلقوا عليها قديماً «العلوم العملية» ، يعني علم المعيشة ، وقالوا : «العلم معرفة والفلسفة حكمة وتعقل»<sup>(١)</sup> .

والحق أنَّ ما يسمى بالفلسفة العلمية لا يمكن أن يجيء على إشكالات الذهن البشري الفلسفية ، ولا يمكن أن تقوم هذه الفلسفة على سوقها بالإتكاء على العلوم فحسب ، وبدون إدخال أصول أخرى خارج دائرة العلوم .

إنَّ تسمية الفروض العلمية بالفلسفة أو حصر الفلسفة على الحكمة العملية مخرج لكي يقِنُ المصطلح الفلسفية دلالته . لكن ذلك لا يجيء على أسلمة الإنسان الفلسفية .

وهنا يطرح هذا الاستفهام : ما هي دواعي كل هذا الجفاء للفلسفة؟ الحق أنَّ هذا الجفاء نشا جراء فقر الحكمة الغربية في مجال الميتافيزيقيا . وتحليل هذا الضغف ودرسه يستدعي مجالاً من البحث لا يسعنا هنا التوفيق عليه . الحكمة الإلهية الإسلامية قامت على أصول متقدمة لا يعتريها التزلزل إطلاقاً . ومن هنا لا داعي لدينا لكي نشك في قيمة العلم الأعلى والحكمة الإلهية ، ثم نشوه عطاشي نهروں في مهامه البيداء باحثين عن رواء ، دون محصلة .

---

١ - راجع تاريخ الفلسفة ، ول دبورات ، المقدمة .

الله :

أول مسألة نواجهها في بحوث الإلهيات بالمعنى الأخص هي مسألة إثبات وجود الله فلسفياً. علينا أن نعرف منذ البدء أننا نعكف هنا على إثبات وجود الله بالأسلوب الفلسفي فقط، دون أن نسلك الأساليب الأخرى .

إن البشرية لم تؤمن بوجود الله عن الطريق الفلسفي فحسب، ولم تبحث عنه بواسطة هذا السبيل فحسب. بل كانت لديها طرق أخرى للوصول إلى هذا الهدف :

#### ١ - طريق القلب والوجدان أو طريق الفطرة :

لم يدرك البشر كل شيء عن طريق العقل فحسب، ولم يبحث عن جميع الأشياء بالعقل فقط. فمعطيات العقل والعلم إنما هي جزء مما يحصل عليه الإنسان، كما أن النشاطات التي يمارسها الإنسان بتوجيه الفكر والعقل جزء صغير من النشاطات الإنسانية.

إن كثيراً من أفكار الإنسان ونشاطاته تم غريزياً. فزنبور العسل لا يمارس فعالياته المدهشة بحكم العقل والتجربة والاستدلال إطلاقاً. والطفل الإنساني منذ ولادته وبدون فكر وعقل مسبقاً يبحث عن ثدي أمها. والحيوان والإنسان بعد بلوغه ينجذب نحو الجنس الأنثوي بدون تعليم وتعلم. والروح الإنساني مهما كان بدايئاً ينجذب صوب الجمال.

إن فطرة البحث عن الله وعبادته قائمة في عمق الوجدان البشري، وإذا لم يصل الإنسان إلى توحيد الله فهو يبحث عن عبادته بطرق أخرى . ولعل القرآن الكريم هو أول كتاب صرخ بهذه الفكرة .

﴿فَاقِمْ وَجْهكَ لِلَّدَنِ حِينَفَا فُطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ .  
وقد احتلت هذه الفكرة اليوم موقعاً مهماً، وأخذ بالدفاع عنها كبار  
المفكرين أمثال أينشتاين، وليم جيمس، الكسيس كارل، برجسون، يوجن  
وغيرهم<sup>(١)</sup>.

## ٢ - طريق الخلق أو طريق الآثار :

إنَّ الْعَالَمَ وَالْمَخْلُوقَاتَ مَرَاةٌ يَرَىُ الْبَشَرَ عَبْرَهَا اللَّهُ تَعَالَى . فالإنسان  
حينما يواجه العالم يلتفت إلىُ واجب الوجود بحكم قدرته العقلية من ثلات  
جهات ، نشير إليها إجمالاً :

١ - حينما يلاحظ الإنسان أي موجود من موجودات العالم فسوف  
يرىُ في سيماء دلائل التوحيد والعبودية . ففي الوهلة الأولى يصر بعض  
الأشياء حادثةً ومتغيرةً ومسخرةً، فيلتفت بيديه العقل إلىُ قوةً أو قوىً تدفع  
هذه الأشياء وتسيطر عليها ، حيث يتذبذب المقارنة بين الأشياء فيجد بعضها  
موجوداً ومسخراً وبعضها موجوداً ومسخراً ، وبعد أن يتفحص الموجودات  
يجدها نفسها مسخرةً ومحظوظةً ، ثم يرىُ بعد ذلك أن الكون باسره حادث  
وموجودٌ ، وحيث أنه يلتفت إلىُ القدرة الواحدة التي توجد هذا الكون باسره  
وهي رب العالمين .

وقد طرح القرآن الكريم قصة إيمان إبراهيم أباً نوح مرحلة رشه العقلية  
ليوضح الحقيقة المتقدمة ، حيث يقول :

﴿وَكَذَلِكَ تُرَىُ إِبْرَاهِيمَ مُلْكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوْقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيلُ رَأَى كَوْكِبًا، قَالَ هَذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفْلَى قَالَ لَا  
أَحْبَّ الْأَفْلَى؛ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازْغَا، قَالَ هَذَا رَبِّي. فَلَمَّا أَفْلَى قَالَ لَئِنْ لَمْ

١ - راجع . ج ٥ ، من «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي».

يهدني ربِّي لا كونَ منَ القومِ الضالّين \* فلما رأى الشمس بازحةً قالَ هذا ربِّي ، هذا أَكْبَرُ ، فلما أفلَتَ قالَ يا قوم إِنِّي بِرِّي « مَا تُشْرِكُونَ ، إِنِّي وَجَهْتُ وجْهِي لِلذِّي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ »<sup>(١)</sup> .

ب - النظم المدهشة في عالم الخلق مسألة تثير التفات أبناء البشر . فبدءَ من الأرض حتى السماء ، ومروراً بالشمس والمنظومات الشمسية ، حتىَ الذرات والنظم الذرية ، وانطلاقاً من الجماد حتى النبات والحيوان والإنسان ، كل ذلك له نظامه وبناؤه المنسجم .

إنَّ النسب المكانية بين أجزاء الكون ، ووضع بنائهما وتصميمها وأليتها وبنيتها الداخلية يدلُّ على أنَّ الامر لا يعود إليها ، بل تنظم تحت إطار تدبير وحكمة وإدراك يُسخرها وتخضع لإرادته .

وما لم تكن قدرة قاهرة ومسلطة ومدركة لا يكون هناك أي نظام وانسجام بين أجزاء الكون الصغيرة والكبيرة .

حينما يلاحظ الإنسان تكوينه البدني فقط يجده بناء شامخاً ومجهاً ، وأنَّ كلَّ عضو وكلَّ ذرة في هذا البناء جاءت على قدر وحساب ، فليس هناك شيء قد أخطأ مكانه . لازم فقدان الإدراك في القوة الفاعلية وجود الأخطاء اللامتناهية والاضطراب الكبير في نظام الوجود ، بينما نجد عكس ذلك ، فكل شيء جاء في مكانه المناسب له وفق أصول وقواعد .

لنضرب مثلاً :

افتراض أنَّ عاملًا في المطبعة وقف أمام الحروف الأبجدية المبعثرة بشكل عشوائي . فإذا جاء هذا العامل ، وصفَ الحروف بشكل تؤدي فيه معنىًّا ومفهومًا ، بحيث لو لاحظنا نتيجة عمله وجدنا صفحة تتضمن أفكاراً

---

١ - سورة الانعام : آية ٧٥ - ٧٩ .

منظمة فسوف نحكم حتماً بأنَّ هذا العامل متعلم، ولا يمكن لعامل أُمِّي يقوم بصف الحروف آلياً فنحصل صدفة على هذه الصفحة بما فيها من نظام وأثر عملي، كما لو كان كتاباً نظير «كلستان سعدي».

كما هو الحال في بناء أشاد مبنيٍ وفق القواعد الهندسية، فهذا المبني دليل على أنَّ هذا البناء أشاد البناء على أساس وعي وعلم، ولا يمكن أن يقوم بهذا العمل العلمي وهو لا يعرف ولا يفهم مِإذا يفعل.

ومن حيث الأساس ما هو الدليل الذي نعتمد عليه حينما نحكم بأنَّ ابن سينا كان فلسفياً وطبيباً، وأنَّ سعدي كان أدبياً ذا ذوق؟ هل هناك طريق غير آثارهما؟ نحن لم نكن في ذهن وفكرة ابن سينا وسعدي، بل شاهدنا آثارهما فقط. وحتى لو كنا معاصرين لهم فليس لدينا طريق إلى آذانهم وعقولهم أيضاً، بل أقوالهم نسمعها وكتاباتهم نقرأها.

ولو جاء اليوم من يقول إنَّ ابن سينا وسعدي كانوا جاهلين ليس لديهم من الأدب والفلسفة شيء، وما كتباه جاء صدفةً وبدون قصد منها، فهل نوافق على هذا الادعاء؟

إنَّ أي ورقة من أوراق الأشجار، وأي شبكة من شبكيات عين أي حيوان تدل بنفس حجم آثار ابن سينا وسعدي على أنَّ صانعها مفكر قاصد مريد ومدبر.

والقرآن الكريم يصف الله تعالى على لسان موسى بن عمران في خطابه لفرعون وقومه:

﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾<sup>(١)</sup>

ح - أحد آثار الطبيعة المدهشة، التي تهز العقل البشري هزاً هي:

---

١ - سورة طه ، الآية : ٥٠ .

الاتجاه الخير الذي تسلكه الاشياء صوب غاياتها وأهدافها، وبعبارة أخرى :  
«قانون الاهداء واستبصار الطريق».

إنَّ أسلوب اهداء الاشياء إلَى أهدافها لا يمكن أن يفسر على أساس النظام الداخلي للأشياء فقط. فالأشياء وال موجودات في نفس الوقت الذي تتمتع فيه بنظام داخلي مدهش فهي تهدي ب بواسطة لون من البصيرة الخفية ايضاً. خذ كُرْيَةً من كريات الدم البيضاء أو حشرة من الحشرات الصغيرة مثلاً فهي تقوم بوظائفها واعمالها ، وكأنَّها خضعت لتدريب مسبق.

إنَّ الماكينة مهما كانت دقَّيْقَة الصنْع لا تقدر على ابتكار واختراع واكتشاف طرقاً جديدة ولا تقدر على التكيف مع محيطها الجديد ولا تقدر على خلق أجزاء جديدة او إكمال أجزائها الناقصة ، بينما نشاهد ذلك لدى النباتات والحيوانات خاصة . وهذه الظاهرة دليل آخر على وجود قوة مدركة تهدي الاشياء بشكل خفي . لقضية اهداء واستبصار الاشياء طريقها بحث مفصل لا مجال لطرحه هنا .

وقد أشار القرآن الكريم في آيات مختلفة إلَى هذا الأصل ، منها قوله : «الذِّي قَدَرَ فَهَدَى» ، كما أشار إليه على لسان موسى عليه السلام في خطابه لفرعون : «(الذِّي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)»<sup>(١)</sup> .

### ٣ - طريق الفلسفة :

تقدَّم عرضُ طرريقين لمعرفة الله ، الاول : يدرك في الذهن البشري الباري تعالى بشكل مباشر ، دون ان يتکا على شيء او يعتمد على اصل . وهذا الإدراك لون من الإدراكات الحسية الباطنية ، التي تحصل بنحو

١ - سورة طه ، الآية : ٥٠ .

الشهود.

الثاني: معرفته بالواسطة، وذلك باتخاذ الآثار والخلوقات التي يسميها القرآن الكريم «الأيات» واسطة في الإثبات.

الطريق الثالث: هو الطريق العقلي الفلسفـي المحسـن، الطريق الذي يسلـك بواسـطة قراءـة كـلية لـلوجود والمـوجود. وفي هـذا الطـريق لـون من الاستـدلال، كما هو الحال فـي الطـريق الثـانـي. ويـثبت وجود الله بالواسـطة أيضاً. لكن الواسـطة هنا لـيس الآثار والـخلـوقـات، بل مـجمـوعـة أصـول عـقـلـية بـديـهـية أو نـظـرـية<sup>(١)</sup>.

يـقوم الفـيلـسوف عـبـر هـذا الطـريق بـدراـسة عـامـة حول الـمـوجـود والمـوجـودـات، ويسـعـيًّا أن تـتم درـاستـه ما مـمـكـن بشـكـل أـكـثـر دـقة وـتـحـليلـاً. وقد اـنـتـهـى الـفـلاـسـفة فـي درـسـهـم إـلـى أنَّ وجـود واجـب الـمـوجـود أمر

---

١ - هناك من يدعـي: أن لـيـس هـنـاك ايَّ أـصـل بـدـهي عـقـلـي. وكل فـكـرة نـذـعن بـها يـلزم أن تكون مـحسـوـسة بشـكـل مـباـشـر أو ثـبـت بـدـليل. وكل فـكـرة غـير مـحسـوـسة ولا دـلـيل عـلـيـها، اي ما تـسـمـى بـبـدـهـيـة الـعـقـلـية لا يـمـكـن الإـيمـان بـها.

ناـقـشـنا هـذا الـمـوضـوع بشـكـل مـفـصـل فـي هـاوـاشـ المـجـلـد الثـانـي مـن كـتـاب «أـصـول الـفـلـسـفة والمـذـهـب الـواـقـعـي»، ونـكـنـتـيـهـنا بـإـشـارـة بـسيـطـة، فـقـولـيـنَّ قـاعـدة «كل فـكـرة نـذـعن بـها لـابـدـ أن تكون مـحسـوـسة او ثـبـت بـدـليل». نـفـسـها فـكـرة، وـيـحكـم هـذه القـاعـدة المـدـعـاة إـمـا أن تكون مـحسـوـسة او إـمـا أن يكون لها دـلـيل. وـمـا لـاشـكـ فـيـهـ أن هـذه الفـكـرة لـيسـ فـكـرة حـسـبة، فـليـست بـصـرـية ولا سـمعـية ولا تـحـسـ بـايـ حـاسـةـ من حـواسـ الـإـنـسـانـ. فـما هـو الدـلـيل عـلـيـها؟ وـإـذـا كانـ هـنـاك دـلـيلـ فـلـابـدـ أن يكونـ مـحسـوـساً او ثـابـتاً بـدـليلـ، وـنـعـود إـلـى الدـلـيلـ وـلـابـدـ أن يكونـ إـمـا مـحسـوـساً او ثـابـتاً بـدـليلـ، وـهـكـذا. وـحـيـثـنـدـ سـوفـ لـا نـصلـ إـلـى دـلـيلـ وـسـوفـ لـا يكونـ هـنـاك ايـ دـلـيلـ فـي الـعـالـمـ عـلـى هـذه الفـكـرةـ. نـعـمـ إـذـا وـصـلـنـا فـي النـهاـيـةـ إـلـى دـلـيلـ وـاضـحـ بـذـاهـهـ فـهـذا يـثـبـتـ انـ هـنـاك مـفـاهـيمـ لـدىـ الـإـنـسـانـ وـاضـحةـ وـضـوـحـاً كـامـلاًـ بـحـيثـ تـسـتـغـفـيـ عنـ الدـلـيلـ. وـعـلـيـهـ فـالـقـاعـدةـ الـتـيـ تـقـولـ «إـنَّ كـلـ فـكـرةـ إـمـاـ أن تكونـ مـحسـوـسةـ اوـ ثـبـتـ بـدـليلـ»ـ. لـيـستـ قـاعـدةـ صـحـيـحةـ.

ضروري. بمعنىً إذا لم يكن واجب الوجود موجوداً فليس هناك شيء موجود، وبما أنَّ هناك موجوداً بل موجودات، إذن فواجب الوجود موجود أيضاً.

استدل الفلسفه على هذه الفكرة باستدلالات مختلفة، وقد جاء بعضها في آيات المنظومة التي سأتي عاجلاً على تفسيرها. ونشير في هذه المقدمة إلى أحد الاساليب الرئيسية:

نؤكد بدءاً على أنَّ الفلسفه لم يذكروا برهاناً واحداً وفي مجال واحد على إثبات واجب الوجود ووحدته وتجدره عن المادة، وصفاته الشبوطية والسلبية. على أنَّ هذا الامر غير ممكن بنفسه. فالبراهين الفلسفية نظرير البراهين الرياضية تطرح على مراحل متتابعة. يثبت الفلسفه أولاً أنَّ هناك واجب وجود في العالم، والعالم لا يخلو من واجب وجود، وفي هذه المرحلة لا يثبت أكثر من ذلك. ولكن هل أنَّ واجب الوجود واحد أم متعدد؟ هل هو مجرد أم مادي؟ ما هي صفاتة؟ الإجابة على هذه الأسئلة تأتي عبر براهين في مراحل لاحقة. والبرهان الآتيان ينبغي الالتفات إليهما معأخذ الملاحظة أعلاه بنظر الاعتبار. وبرهان الصديقين هو أحدهما وهو المذكور في المنظومة.

#### البرهان السينيوي:

اقام الفيلسوف والطبيب الإسلامي الكبير أبو علي ابن سينا حسابه العقلي والفلسفي على أساس تقسيم الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود، وعلى أساس التلازم بين ممكن الوجود وواجب الوجود. يقول: الموجود حسب الفرض العقلي إما أن يكون واجب الوجود،

وإما أن يكون ممكناً للوجود، أي أنَّ كلَّ موجود إذا لاحظنا علاقته ذاتاً بالوجود فيحكم بديهيَّة العقل لا يتجاوز أمره إحدى حالتين:

١- إنَّ لا ينفكُ الوجود عن ذاته. وبعبارة أخرى إنَّ الوجود أمرًا ضروريًا لذاته، كما هو الحال بالنسبة إلى زوجية العدد أربعة، فالزوجية لا تنفكُ عن الاربعة، وهي ضرورية الثبوت لها. وكما هو الحال بالنسبة إلى (١٨٠ درجة) بالنسبة إلى مجموع زوايا المثلث. مثل هذا الموجود يسمى اصطلاحاً واجب الوجود.

ب- إنَّ يكون الوجود قابلاً للفكاك عن الذات، أي ليس هناك أي مانع لأنَّ يكون هذا الشيء غير موجود. وبعبارة أخرى إنَّ الوجود ليس ضروريًا لذاته، فذاته لا تقتضي الوجود ولا تقتضي عدم. كما هو الحال في نسبة الزوجية إلى الجوز، والمساحة والحجم والشكل بالنسبة إلى الجسم، مثل هذا الموجود حسب الاصطلاح يسمى ممكناً للوجود.

بعد أن عرفنا أنَّ هناك موجوداً، بل موجودات في العالم. والموجود -حسب فرضية العقل- لا يتعدى أحد قسمين؛ نقول الآن: كلُّ موجود إما أنَّ يكون واجباً للوجود، وإما أنَّ يكون ممكناً للوجود. إذا كان واجب الوجود فيثبت ما ندعيه من أنَّ العالم لا يخلو من واجب الوجود، وإذا كان ممكناً للوجود فلا بد من واجب الوجود، لكي يتتوفر هذا الممكناً على الوجود. لأنَّ ممكناً للوجود لا يقتضي بذاته أنَّ يكون موجوداً؛ إذن فوجود الممكناً وعدم وجوده رهن علة خارج ذاته، وبوجود هذه العلة يوجد، وبعدمها ي عدم. ناتي هذه العلة لنرى هل هي واجبة الوجود أو ممكنة الوجود، إذا كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب، وإذا كانت ممكنة الوجود فهي بحاجة إلى علة أخرى، وهذه العلة أيضاً إما أن تكون واجبة أو ممكنة

وإذا كانت ممكناً فهي بحاجة إلى علة أخرى، وهكذا إلى أن تنتهي إلى واجب الوجود، إذ أن لم تنتهِ إلى واجب الوجود يلزم تسلسل العلل غير المتناهية، وقد ثبت في أبحاث العلة والمعلول امتناع تسلسل العلل غير المتناهية .

إذن؛ خلاصة البرهان السينيوي هي : كل موجود إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً، وإذا كان ممكناً يلزم أن ينتهي إلى الواجب وإنما يلزم تسلسل العلل، وتسلسل العلل محال .

ذكر ابن سينا هذا البرهان في النطيط الرابع من كتابه «الإشارات» وعدّه أفضل برهان ، لأنّه لم يتّخذ من أي موجود آخر مقدمة لإثبات الواجب . إنّما المقدمة التي اعتمدّها هي وجود موجود في العالم وأنّ العالم ليس خيالاً في خيال . على أنّ هذه المقدمة البديهية تشكّل الحد الفاصل بين الفلسفة والسفسيطة وهي من أوضح البديهيات . نعم لم يعتمد برهان ابن سينا على افتراض أي موجود آخر كالإنسان أو الحيوان أو الحجر .. لكي يتّخذه سلّماً لإثبات وجود الله . بل اتّخذ مجموعة قواعد عقلية قطعية أساساً لهذا البرهان وهي :

١ - أنّ هناك موجوداً أو موجودات في العالم ، والعالم ليس عدماً في عدم .

٢ - الموجود بحسب الحصر العقلي إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً .

٣ - الممكّن بحاجة في وجوده إلى علة موجودة .

٤ - سلسلة علة الممكّنات يجب أن تنتهي بالواجب لأنّ التسلسل محال .

نعت ابن سينا هذا البرهان ببرهان الصديقين؛ لأنَّه لم يتخذ موجوداً خاصاً سلماً لاثبات الواجب، وذهب إلى أنَّ الواجب نفسه دليل على إثبات نفسه في هذا البرهان. كشروع الشمس دليل على الشمس.

لكن صدر المتألهين رغم اعتقاده بسلامة برهان ابن سينا لكنَّه لم يعد أكمل البراهين التي تستحق أن تنتعَّ ببرهان الصديقين. بل برهان الصديقين برهان آخر سناتي عليه خلال شرح النظم<sup>(١)</sup>.

١ - يقوم برهان الصديقين الذي طرحته صدر الدين الشيرازي على أصلين من أصول فلسفته؛ أصلة الوجود، ووحدة الوجود. وإليك تقرير البرهان:

يُستدعي هذا البرهان مقدمتين:

المقدمة الأولى: ثبت في محله أنَّ الماهيات أمور اعتبارية، وما له التتحقق بغض النظر عن الاعتبار الذهنِي وما له واقع بل عين التتحقق والواقع هو الوجود. وهذه الفكرة هي مسألة أصلة الوجود. وصدر المتألهين بطلَّ هذا الالتجاه بين الفلسفة، فهو الذي بدا طرحها بهذا الشكل واقام عليها براهين متينة، وتطلب هذه المسألة في ابحاث الأمور العامة.

المقدمة الثانية: الوجود - الذي هو التتحقق بل عين التتحقق ولا شيء سواه بناء على أصلة الوجود - يقتضي بذاته الوحدة، أي أنَّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لا حفاظ متباينة، ويتغير آخر حقيقة الوجود طبيعة واحدة وليس طياب متعددة. ثم إنَّ هذه الحقيقة بذاتها من حيث هي وجود تقتضي الوحدة. إذن فكل شيء فرضناه حقيقةً يرجع في النهاية إلى هذه الحقيقة الواحدة. أي أنَّ كل ما هو موجود فهو عين حقيقة الوجود أو مجلبلاته وظاهراته، ولا ثانٍ له على كل حال.

إذن؛ الأصليل في ضوء المقدمة الأولى هو حقيقة الوجود، وفي ضوء المقدمة الثانية الوجود واحد ولا ثانٍ له. حيثند نقول: إنَّ هذه الحقيقة إما واجبة وإما ممكنة. وإذا كانت واجبة فهو المطلوب، وإذا كانت ممكنة فهي قائمة بالغير، وبما أنَّ حقيقة الوجود ليس لها ثانٌ وليس في الوجود غير حقيقة الوجود إذن فإذا كانت قائمة بالغير فهي قائمة بنفسها، إذن فحقيقة الوجود ليس ما وراءها شيء لتقوم فيه، إذن فهي حقيقة واجبة، والسيزواري يقول:

ثم الوجود إن كان واجباً فهو  
و مع الإمكان قد استلزم

﴿فِي ضُرُوهَا الْبَيَانُ يَتَضَعَّ أَنَّ الْفَلِيسُوفَ حِينَما يَتَأْمِلُ عَالَمَ الْوِجُودَ يَتَضَعَّ بِنَظَرَةِ فَلَسْفِيَّةٍ دُقَيَّةٌ نُسُوفٌ يَكْشُفُ فِي الْخُطُورَةِ الْأُولَى الْحَقِيقَةَ الْوَجُورِيَّةَ، وَثُمَّ يَتَلَمَّسُ الْمَكَنَاتَ، وَإِذَا أَرَادَ الْمَضِيَّ فِي رَحْلَتِهِ الْفَلَسْفِيَّةِ الْعُقْلَيَّةِ فَمِنَ الْمُهْتَمَّ عَلَيْهِ أَنْ يَتَخَذَ الْوَاجِبَ سَلْمَانًا لِإِثَابَاتٍ وَجُودَ الْمَكَنَاتِ. عَلَى أَنَّ وَجُودَ الْمَكَنَاتِ لَيْسَ مَرْحَلَةً ثَانَيَةً بَعْدَ وَجُودِ الْبَارِيِّ، بَلْ تَجَلِّيَاتُ لَذَاتِ الْبَارِيِّ، وَلَيْسَتِ فِي مَرْبَةِ ذَاتِ الْحَقِّ رَغْمَ أَنَّ ذَاتَ الْحَقِّ فِي مَرْتَبَتِهَا. ﴿هُوَ مَعْكُمْ إِنْمَا كَتَمَ﴾ (الْمُحَدِّدُ، الْآيَةُ ٤)﴾.

﴿مَا يَكُونُ مِنْ بَخْوَىٰ ثَلَاثَةٌ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ (الْجَادَةُ، الْآيَةُ ٧).

للهذا البرهان ميزتان، إحداهما أنَّ هذا البرهان لا ينبع على استحاله التسلسل والدور، ولا يجد من يشك في امتياز التسلسل خللاً في هذا البرهان. والأخرى ليس هناك شيء ولا مخلوق من المخلوقات أستخدم واسطة في إثبات ذات الحق. وهذا هو المفهوم الفلسفى لقوله الإمام علي عليه السلام المشهورة:

﴿يَا مَنْ ذَلَّ بِذَانِهِ عَلَى ذَانِهِ، وَتَزَرَّهُ عَنْ مَجَانِسِهِ مَخْلُوقَاتِهِ﴾ (دعاء الصباح).



مَرْكَزِ اسْتِدْعَاءِ وَتَحْصِيلِ الْعِلْمِ اِنْدِي

ذی احداد رات الدِّاچب



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

## في إثبات وجود الحق تعالى

ما ذاته بذاته لذاته موجود الحق العلي صفاتة

الشرح : عُرف في هذا البيت - حيث يبدأ ببحث الإلهيات بالمعنى الآخر - مفهوم واجب الوجود. بدھي أنَّ كل موضع نريد إثباته أو نفيه علينا أولاً أن نحددهُ بنفسه لكي لا تتدخل علينا الأبحاث . فحالة الباحث في النفي والإثبات تشبه حالة الرامي فعليه تحديد الهدف بدقة أولاً، وإنْ فإذا كان الرامي يخطأ تحديد الهدف من البداية فسوف يخطأ إصابته حتى لو كان من أمهر الرماة . بل كلما كان ماهراً كلما ابتعد أكبر عن الهدف .

فما هو المعنى بواجب الوجود؟

المفهوم اللغطي لهذه الكلمة واضح ، فواجب الوجود يعني أنَّ وجوده ضروري ، ومقابله ممکن الوجود ، الذي ليس له من الوجود إلا إمكانه . التصور العام لله هو أنه موجود يستحيل عدمه ، ويتحتم وجوده . وإذا تجاوزنا المفهوم اللغطي للكلمة فعلينا أن نفكر بشكل أعمق لنرى ما هو ملاك وجوب الوجود؟ وأين يكمن الفرق بين ممکن الوجود وواجب الوجود؟ لم

اصبح هذا واجباً وكان ذلك ممكناً؟ وهل ان واجب الوجود عبارة عن  
الموجود الذي يوجد ويتنظم بنفسه؟

إذا كان الجواب بالإيجاب فمن المختى ان واجب الوجود واجب لانه  
يصنع نفسه . وعلى هذا الاساس فواجب الوجود له مليته ، ويصبح الاستفهام  
عن سبب وجوده ، لكن هذه اللمية قائمة بذاته وهو الذي رفع حاجته  
بنفسه ، وبعبارة اوضح انه صانع نفسه ، خلافاً للموجودات الأخرى التي  
تسد حاجتها بواسطة موجود آخر نسميه «علة» ، ولمليتها قائمة في هذا  
الموجود الآخر .

هناك تصور آخر عن واجب الوجود ، وهو عبارة عن المخلوق الذي لا  
خالق له ، اي ان واجب الوجود كاي موجود آخر مخلوق ، لكنه لا خالق  
له . فلا هو خالق نفسه ، ولا غيره خالق له . وعلى أساس هذا التصور  
يفضحى واجب الوجود استثناء في قانون العلية . فكل مخلوق له علة إلا  
واجب الوجود . بينما كان التصور الاول مغايراً لهذا التصور ، لانه لم يفرض  
فيه خرقاً لقانون العلية ، بل فرض انه خالق وعلة نفسه ، فهو علة ومعلول .  
وحيينما نتفحص بدقة كلمات كثير من العلماء الماديين نجد ان تصورهم  
عن واجب الوجود لا يتعدى اللونين اعلاه<sup>(1)</sup> غير ان هذه التصورات  
والتعريفات بدائية جاهلة . وإذا أردنا تعريفاً قريباً من الدقة علينا ان نصفي  
إلى كلمات الإلهين أنفسهم .

الثابت لدى جميع الإلهين هو ان ذات واجب الوجود ذات مستغنية  
كاملة وبسيطة ، ولا سبيل لفهم المخلوقية إلى هذه الذات . فهي قائمة بنفسها  
وقيمة على الكون وبها يقوم العالم . على ان الإلهين افترقا اتجاهات

---

1 - راجع «أسباب التزعة المادية» للمؤلف ، بحث العلة الأولى .

مختلفة في تحديد ملاك الحاجة إلى العلة وملك الكمال والاستغناء الذاتي لواجب الوجود.

اعتمد المتكلمون لأسباب ستروضحها لاحقاً على مفهوم الأزلي والقدم في تحديد ملاك الاستغناء والكمال الذاتي لواجب الوجود، فالتصور الكلامي لذات الحق الملزمة للكمال والاستغناء معادل لذات القديم والأزلي. أي الذات التي كانت دائماً وليس هناك وقت لم تكن. القدم يساوي وجوب الوجود وامتناع العدم لدى المتكلمين.

لكن جمهور الفلاسفة ذهبوا إلى أن مفهوم القدم ليس كافياً لتعريف ذات الحق وتشخيص ملاك الكمال والاستغناء الذاتي للحق. فهو لا يرون أن ذات الحق قديمة مفهوم سليم لكن القديم لا يساوي ذات الحق، فليس هناك مانع في أن تكون بعض المخلوقات ومعلمولات ذات الحق قديمة أيضاً. ويرون أن العقول القاهرة ومادة المواد مخلوقة ومعلولة ذات الحق وقديمة أيضاً. لقد اتّكأ الفلاسفة على مفهوم وجوب الوجود ذاته وقالوا إنَّ واجب الوجود عبارة عن الذات التي نسبتها إلى الوجود نسبة الضرورة ويستحيل عليها العدم.

اما ما هو ملاك صيرورة الذات واجبة فقد انتهوا إلى أنَّ واجب الوجود ذات ماهيتها عين الوجود، وحيث أنها متوفرة على الوجود في مرتبة ذاتها فهي في مرتبة ذاتها ليست فاقدة للوجود لكي تحتاج إليه. إذن فعينية الذات والوجود ملاك استغناء وكمال ذات الحق تعالى، وحيث إن ذاته عين الوجود والوجود نقىض العدم؛ إذن يستحيل عليه العدم.

جوهر البحث - حسب وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة - بقصد الواجب والممكن هو أنَّ الممكن موجود مركب من الماهية والوجود، أما واجب

الوجود فهو صرف الوجود، ومن هنا فالحديث حول إثبات واجب الوجود يرجع إلى الحديث حول حقيقة هي صرف الوجود.

وجهة نظر هؤلاء الفلسفه أدق من وجهة نظر المتكلمين، لكن لصدر المتألهين بياناً أكثر دقة. فهو كما لم ير كفاية مفهوم القديم لإعطاء ملأك الاستغناء والكمال الذاتي لم ير أيضاً كفاية عينية الذات والوجود لإعطاء هذا الملأك. يعني: أنَّ بساطة الذات وكونها وجوداً صرفاً لا يشكل دليلاً على وجوب الوجود والمعنى والكمال المطلق. بل كون الذات عين الوجود يمثل دليلاً على أنَّ الوجود المفترض موجود حقيقي وليس اعتبارياً. وحسب الاصطلاح يكون موجوداً بذاته، وليس موجوداً بغيره.

وباصطلاح آخر إنه ليس بحاجة في اتصافه بالوجود إلى حيـة تقـيـدة وواسـطة في العـروـضـ، وهذا بـنفسـه لـونـ منـ الغـنـيـ، لكنـه لاـ يـكـفـيـ لـإـثـابـاتـ وـجـوـبـ الـوـجـوـدـ. بلـ يـشـرـطـ فـيـ إـثـابـاتـ الـوـجـوـبـ لـلـمـوـجـوـدـ أـنـ يـكـوـنـ مـضـافـاً إـلـىـ كـوـنـهـ مـوـجـوـدـاًـ حـقـيقـاًـ وـلـيـسـ لـهـ حـيـةـ تقـيـدةـ وـوـاسـطةـ فـيـ عـرـوـضـ - غـنـيـاًـ عـنـ حـيـةـ تـعـلـيـلـةـ اـيـضاًـ.

وهـنـانـ الحـيـثـيـتـانـ يـمـكـنـ انـفـكـاكـ كـلـ مـنـهـماـ عـنـ الـأـخـرـيـ. إذـنـ؛ فـوـاجـبـ الـوـجـوـدـ مـوـجـوـدـ بـذـاتـهـ وـلـذـاتـهـ اـيـضاًـ. وـمـنـ الـخـطاـ أـنـ يـتوـهـمـ التـلـازـمـ بـيـنـ «ـبـذـاتـهـ»ـ وـ«ـلـذـاتـهـ»ـ. وـمـنـ هـنـاـ يـلـتـزـمـ صـدـرـ المـتـالـهـيـنـ بـذـكـرـ قـيـديـ «ـلـذـاتـهـ وـبـذـاتـهـ»ـ فـيـ تـعـرـيفـ وـاجـبـ الـوـجـوـدـ.

### مفهوم (بـذـاتـهـ وـلـذـاتـهـ) لـدـىـ صـدـرـ المـتـالـهـيـنـ:

يـرـىـ جـمـهـورـ الـفـلـسـفـهـ أـنـ الـمـوـجـوـدـ إـذـاـ كـانـ بـذـاتـهـ فـهـذـاـ دـلـيلـ عـلـىـ أـنـ لـذـاتـهـ اـيـضاًـ. لـكـنـ صـدـرـ المـتـالـهـيـنـ ذـهـبـ إـلـىـ أـنـ الـمـوـجـوـدـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـوـنـ بـذـاتـهـ

وليس لذاته . ومن هنا اصرَّ على اتنا حينما نعرف ذات الواجب فلا بد من ذكر القيدين معاً لكي يمكننا بهذين القيدين تقديم تصور صحيح عن ذات واجب الوجود بالذات الغني بالذات والقائم بالذات .

«الذاته» - كما يرى الحكماء - يعني انه لا لغيره ، اي انه وجود قائم بالذات لا بالغير ، و «بذاته» ، يعني ان الوجود عين الذات . اي ان حقيقته عين حقيقة الوجود . فكل من «الذاته» و «بذاته» يمثل لوناً من الاستغناء . فـ «الذاته» يعادل مفهوم الاستغناء عن الواسطة في الثبوت والحقيقة التعليلية ، و «بذاته» يعادل مفهوم الاستغناء عن الواسطة في العروض والحقيقة التقييدية<sup>(١)</sup> وعلى اي حال فمفهوم واجب الوجود يتکا قبل كل شيء على مفهوم الاستغناء .

إذن ؛ تصورنا عن واجب الوجود - وفق التعريف المتقدم - عبارة عن

---

١ - نقدم إيضاً هنا لأولئك الذين يرغبون في التعرف على هذه المصطلحات ، بعثة جلاء الفكر ، وجلاء الفرق بين الوجود لذاته والوجود بذاته ، حيث نقول إن الأول غني عن الحقيقة التعليلية والواسطة في الثبوت ، والثاني غني عن الحقيقة التقييدية والواسطة في العروض ، بينما ينسب الذهن البشري صفة إلى موصوف ، فالعلاقة بين هذه الصفة والموصوف على نحوين :

١ - ان يتصرف الموصوف بالصفة دون اي واسطة ودون تدخل اي امر آخر . يعني : ان ذهنتنا حينما يحكم باتصاف الموصوف بتلك الصفة فهو يحكم بذلك ذات الموصوف فحسب ، وليس هناك اي شيء آخر غير الموصوف ذاته ملاك . حسب تصور اذهاننا . لاتصاف هذا الموصوف بالصفة ، وحيثند نقول : إن هذا الشيء متصرف بهذه الصفة دون اي حقيقة تقييدية ، وبلا اي واسطة في العروض .

٢ - ان يتصرف الموصوف بالصفة مع الواسطة ، اي ان الذهن لا يحكم باتصاف الموصوف بالصفة لذات الموصوف ، بل يتحدد الموصوف مع شيء آخر بنحو من اتجاه الاتجاه ويكون

•

الموجود الضروري الوجود والمعنى العدم، بحكم كونه مستغنىً في تتحققه وجوده عن كل حقيقة وكل عنوان آخر. بعض النظر عن كل حقيقة وراء ذاته

⇨ هذا الشيء ملاك اتصاف الموصوف بالصفة. ونحن ننسب الصفة إلى الموصوف بنحو من انحاء التسامح العرفي أو العقلي - والتSAMAGHات العقلية كبيرة أيضاً ولا بد من تشخيصها لكي تتجنب الخلط والاشتباه .

الصفة هي صفة الواسطة حقيقة، ونحن ننسب الصفة إلى الموصوف بلاحظة الأعواد القائم بينه وبين الواسطة. ومثل هذه الواسطة تسمى حقيقة تقيدية أو واسطة في العروض .

يمكنا إيضاح بحثنا هنا مستعينين بالجاذرات العرفية رغم كونه بحثاً فلسفياً، إذ قلنا إنَّ التسامح والتعدى من الأصل إلى المجاور والمتعدد لا ينحصر في القضايا العقلية . يقول الأديب: إنَّ استعمال اللفظ في المعنى يتم على نحوين: الحقيقة والجاز . فإذا أستعمل اللفظ في معناه الأصلي وإذا أستند صفة إلى موصوفها الواقعي فيسمى هذا الاستعمال وهذا الاستناد (حقيقة). أما إذا أستعمل اللفظ في أحد المعانى المناسبة لمعناه، أو نسبت الصفة إلى ما يلبس الموصف فهو يكون الاستعمال والإسناد مجازياً.

الاستعمالات الجازية جزء من طبيعة جميع الشعوب على اختلاف لغاتها، كما أنَّ إسناد مفهوم لغير مصداقه الحقيقى أمر يمارسه العرف والأدباء . لكن هناك مراحل أكثر دقة . فالأدباء والعرف يرى بعض الإسناد حقيقة، لكن التحليل الفلسفى الدقيق يراه مجازياً. كما لو نسبنا الحركة إلى الشخص الجالس في السفينة وقلنا إنه تحرك من مكانه . بينما التحليل الفلسفى لا يرى للجالس في السفينة أي حركة مكانية، بل حركته حركة بالعرض، أي إنَّه لو نأى من الجاز في هذا الإسناد . وكذلك لو قلنا: إنَّ الثلج أيض، فالتحليل الفلسفى الدقيق يرى أنَّ الأبيض هو البياض لا الثلوج . أو قلنا: الإنسان موجود، بينما التحليل الفلسفى الدقيق يرى أنَّ الموجود هو وجود الإنسان لا الإنسان ذاته (ماهية الإنسان).

إذا قال قائل: إنَّ الجالس في السفينة لا يتحرك، إذن لمْ ننسب الحركة إليه؟ وإذا كان الثلوج غير أبيض وال أبيض هو البياض فقط، فلمْ ننسب البياض إلى الثلوج، وإذا كان الموجود هو وجود الإنسان فلِمْ ننسب الوجود إلى الإنسان؟

⇨

سواء كانت حيّة تقيدية أم كانت حيّة تعليلية، وهو باعتبار ذاته ضروري للوجود لأنَّ ذاته عين الوجود وهو قائم بذاته وليس قائماً بغيره.

الفلسفه الاقدمين أمثال ابن سينا يرون أنَّ الموجود إذا كان بذاته وكان وجوده عين ذاته فهذا بنفسه ملاك على كونه لذاته، أي كونه قائماً بنفسه. لكن صدر الماليحين الذي يستند إلى نظرية أصلة الوجود لا يرى كفاية كون

الجواب: أنَّ الارتباط بين السفينة والجالس وبين البعض والثلج والوجود والإنسان ارتبط وثيقاً جداً، بحيث تسمع لنا أذهاناً أن نعدي حكم أحدهما إلى الآخر. فالاتحاد القائم بينهما بالغ درجة بحيث كلما وجد الذهن هذا اللون من الاتحاد فسوف يعودي احكام أحدهما إلى الآخر.

إذن؛ فمعنى أنَّ ذات واجب الوجود موجود بذاته هو: أنَّ صفة الوجود ثابتة للواجب بدون توسط أي واسطة وأي حيّة تقيدية. أي أنَّ ذات الحق تعالى ليست متحدة مع شيءٍ هو المتصف حقيقةً وواقعاً بالوجود، بل الموجود الواقعي والحقيقة والذى يتوزع الوجود من صحيم ذاته هو ذات الحق تعالى.

وبعبارة أخرى: إنَّ ذات الحق موجود لا يعني أنَّ هناك ذاتاً وجوداً وهذه الذات اتصفت بالوجود، بل ذاته عين الوجود وعين الواقع. على هذا الأساس ففرض العدم لذات الواجب يختلف عن فرضها للأشياء الأخرى، إذ أنَّ فرض العدم للواجب فرض العدم للوجود. أي أنَّ الوجود في حالة كونه موجوداً سيكون معدوماً، وهذا يعني اجتماع التقىضين.

في هذا الضوء حينما نقول إنَّ ذات واجب الوجود واجب الوجود لذاته، يعني أنه ليس له علة خارجية، وبتعبير آخر إنَّ واجب الوجود موجود بدون حيّة تعليلية. وحينما نقول واجب الوجود واجب الوجود بذاته، يعني أنه ليس له واسطة في الاتصال. وبتعبير آخر أنَّ واجب الوجود موجود بدون حيّة تقيدية. وبيت شعر المنظومة:

ما ذاته بذاته لذاته  
موجود الحق العلي صفات  
يُشير إلى هذه المفاهيم التي أوضحناها بالتفصيل.

الشيء بذاته لكي يصبح لذاته. نعم إذا كان الموجود لذاته فمن المفترض أن يكون بذاته، ولهذا يذكر كلمة بذاته أولاً ثم يذكر لذاته.

في هذا الضوء حينما نبحث عن واجب الوجود وعلة العلل فنحن نبحث عن حقيقة هي مصداق الوجود والوجوب بغض النظر عن كل اعتبار وقيد وحيثية. وهذا معنى «واجب الوجود بذاته ولذاته» الذي نريد إثبات وجوده. وهذا هو التعريف السليم لواجب الوجود، خلافاً لتعريفه بأنه «الموجود الذي يصنع ذاته» أو «المخلوق الذي لا خالق له». فنحن هنا غير مضطرين للبحث عن استثناء في قانون العلية أو البحث عن علة هي عين المعلول، بل نبحث عن موجود لا تصدق بشأنه المخلوقية والصناعة وال الحاجة إلى علة.

هناك استفهام طرح في بحث الأمور العامة، نكرره هنا بأسلوب آخر: ما هو ملاك الحاجة إلى علة؟ أي أن وجود الأشياء التي تحتاج إلى علة على أي أساس يتم وبأي ملاك يحصل؟ وباكتشاف ملاك الحاجة إلى العلة في الممكنات يتضح قهراً ملاك استثناء واجب الوجود. وبعبارة أشمل: كيف تفترض بعض الموجودات محتاجة إلى علة وتفترض بعضها مستغنية؟ وهل أن الشيئية وحدها ملاك الحاجة أم هناك أمر آخر؟

الجواب المطروح لهذا الاستفهام هو: أن مجرد الشيئية ليست ملائكة للحاجة؛ لأن الشيء كما يمكن أن يكون محتاجاً وممكناً ونافقاً يمكن أن يكون أيضاً مستغنياً وكاملاً، إنما الملاك هو النقص لا الشيئية والموجودية التي تحكمي عن الكمال. وقد حاول كل من المتكلمين وال فلاسفة تحديد هذا النقص الذي يشكل أساس الحاجة إلى العلة.

ذهب المتكلمون إلى أن هذا النقص هو «الحدوث»، فالوجود حيث

هو حادث ولم يكن ثمّ كان فهو ناقص وبحاجة إلى علة، ويقابله «القدم» حيث هو ملاك الوجوب الذاتي، والاستغناء عن العلة.

اعتبرض الفلسفة على المتكلمين، و قالوا إنَّ ملاك الحاجة إلى العلة يجب التماسه في ذات الأشياء لا في العدم السابق، الذي هو منشأ انتزاع الحدوث، وكل حادث بحاجة إلى علة، لكن لا من حيث هو حادث. فليس هناك أي مانع في كون الموجود قديماً وبحاجة إلى علة. ذلك لأنَّ ملاك الحاجة إلى العلة هو أنَّ للشيء في ذاته «خلاء وجودي»، أي أنَّ ذاته مغايرة لحقيقة الوجود، فذاته أمر محايده بذاته بالنسبة للوجود والعدم. اطلق الفلسفة على هذه الذات «ماهية»، وعلى هذا الحياد واللاقضائية «إمكان ذاتي»؛ لهذا قالوا إنَّ «الإمكان الذاتي» مناط الحاجة إلى العلة.

وعلى العكس يكون «الوجوب الذاتي» مناطاً للغنى عن العلة. يعني: أنَّ حقيقة ذات الشيء ليست محايده بالنسبة للوجود والعدم، بل الذات بنفسها مقتضية للوجود.

أكَّد الفلسفة على أنَّ الذات التي تقتضي الوجود بنفسها وتتنبئ عن العدم هي عين الوجود، ومن هنا فملاك الغنى و ملاك وجوب الوجود أيضاً هو «الملاء الذاتي». هذا هو مذهب الحكماء أمثال الفارابي وأبن سينا حتى عصر صدر الدين الشيرازي. نعم هناك أقلية لم تطرح موضوع «الملاء والخلاء» الوجودي، وذهبوا إلى أنَّ ليس هناك أي ضرورة لكي تتصحّى ذات واجب الوجود عين الوجود، وليس هناك مانع لكي تكون ذات واجب الوجود ماهية لها وجود، غاية ما في الامر أنَّ ماهية الواجب مجهمولة الكنه.

إذن حسب وجهة نظر الفلسفة السينيويين تكون الماهوية ملاك

الحاجة . والتتوفر على الماهية يؤدي إلى «خلاء» الوجود والعدم في ذات الشيء ، ولابد من علة لكي تملأ هذا الخلاء . وكل ذي ماهية في ذاته يحتاج إلى علة ، وما ليس كذلك ، أي ما كانت ذاته عين الوجود والواقع فلا حاجة له إلى علة .

اما لم تضحي بعض الموجودات عين الوجود وبعضها ليست كذلك؟ اجاب ابن سينا على هذا الاستفهام في إلهيات الشفاء وقال : إن شدة الوجود وكمال الفعلية ملاك الغنى عن الماهية .

نهجُ الفلسفهُ السينويين يبدأ بطرح الفرضية العقلية ، التي تقسم الوجود إلى واجب ومحض ، ثم بحكم استحاله التسلسل لابد أن تنتهي سلسلة العلل إلى العلة الأولى وواجب الوجود . ثم طرحا ملاك الحاجة والغنى عن العلة وعدوا «الإمكان» ملاك الحاجة و«الوجوب» ملاك الغنى . وقرروا أنَّ منشأ الإمكان ماهوية الشيء ، ومنشأ الوجوب اللاماهوية ، ثم ذهبوا إلى أنَّ منشأ اللاماهوية هو شدة الوجود وكمال الفعلية . ومن المحزن أن نستنتج أنَّ منشأ الماهوية ضعف الوجود ونقص الفعلية ، على أنَّ هذا الاستنتاج لم يرد في كلمات الفلسفهُ السينويين .

لكن وجهة نظر صدر المتألهين تختلف عن وجهة نظر الحكماء التقديمين . فرغم اعتراف صدر المتألهين بأن كل حادث يحتاج إلى علة وأن كل محض يحتاج إلى علة ، لكن بدأ سيره بطرح مسألة أصل الوجود ، وانتهى إلى أنَّ الوجود هو الأصيل والماهية أمر اختياري ، ثم طرح مسألة مراتب الوجود من حيث الشدة والضعف ، وأثبت أنَّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب . بعد هذه المراحل طرح موضوع ملاك الحاجة إلى العلة ، وذهب إلى أنَّ أساس الحاجة والغنى تكمن في الوجود ذاته ، لا في

الماهية .

وبحكم اعتقاد صدر المتألهين بأنّ الماهية أمر اعتباري ذهب إلى أنَّ الماهية «موجود بغيره» وليس «موجوداً بذاته» بينما ذهب إلى أنَّ الوجود عامة «موجود بذاته» ، لكن مراتب الوجود بعضها «موجود لذاته» وهذا متصور في واجب الوجود، وبعضها «موجود لغيره» وهي سائر الموجودات الأخرى . إذن فالحق تعالى «موجود بذاته لذاته» لكن - كما رأينا - حصر الفلسفه المتقدمون على صدر المتألهين الموجود بذاته في الحق تعالى ، والسبزواري في المنظومة تابع نهج صدر المتألهين الفكري حيث قال : ما ذاته بذاته لذاته موجود الحق العلي صفاته

## **بُرهانُ الصَّدِيقِينَ**

**إذا الوجود كان واجباً فهو ومع الإمكان قد استلزم**

الشرح: طرح في هذا البيت البرهان المعروف ببرهان الصديقين، وهو من ابتكارات صدر المتألهين. ذكرنا فيما سبق برهان ابن سينا، الذي أقامه على أساس فكرة الإمكاني والوجوب وإثبات امتناع التسلسل. ونأتي هنا على بيان برهان الصديقين:

بدءً ينبغي أن نفصل الحديث حول فكرة سبق أن طرحتها في الإجابة على الاستفهام حول ملائكة حاجة الأشياء إلى علة، وملائكة استغنان العلة الأولى عن العلة، قلنا: إنَّ هناك نظريات مطروحة في الميدان، وتُشير هنا إلى أنَّ الاستفهام طرح بصورة أخرى بين حكماء الغرب، ولا يزال مشكلة للاعاجز لها. فقد بدأوا بطرح السؤال عن العلة الأولى، وقالوا: لماذا أصبحت العلة الأولى علة أولى؟

إنَّ إجابة حكماء ومتكلمي المسلمين على الاستفهام حول ملائكة حاجة المعلول إلى العلة جواب على استفهام حكماء الغرب أيضاً؟ لأنَ الدليل على

ملك الحاجة يوضع ملك الغنى أيضاً.

قلنا إنَّ هناك اتجاهين فكريين في هذا المجال، أحدهما اتجاه مدرسة ابن سينا، والآخر اتجاه مدرسة صدر المتألهين.

سلوك الحكماء السينيويين يبدأ بتقسيم الموجود بالقسمة العقلية إلى واجب ومحض، ثم يثبتون أنَّ وجود المكن بدون الواجب أمر غير معقول بحكم امتناع تسلسل العلل غير المتناهية. ثم تناولوا بعد ذلك صفات واجب الوجود، أي الفظواهر التي تلازم واجب الوجود من الوحدة والبساطة والازلية والابدية والعلم والحياة والقدرة والإرادة وغيرها. واكتشفوا أنَّ واجب الوجود وجود محض لا ماهية له؛ خلافاً للممكنتات أي المركبات من الوجود والماهية.

وعند هذه المرحلة من البحث توفر هؤلاء الحكماء على الإجابة الصحيحة عن الاستفهام حول علة وجوب وجود واجب الوجود، ولمَّا أصبحت العلة الأولى علة أولى؟ وخلاصة هذه الإجابة:

أنَّ الاستفهام عن علة الوجود إنما تصح إذا كان الشيء خالياً من الوجود. أما إذا لم يكن خالياً من الوجود فالاستفهام خطأ. أما ممكن الوجود فهو ذات في مرتبة الذات خالية من الوجود، والوجود يرد عليها. ومن هنا يصح الاستفهام : لمَّا هي الوسيلة التي تملأ بها هذه الذات؟ فهذه الذات لا يمكنها أن تملأ ذاتها، إذن لابد من وسيلة أخرى لها صلاحية الملا، فتملا بواسطتها.

اما واجب الوجود فيبحكم كون ذاته مساوية للموجودية وعينها، فليس في مرتبة ذاته خلاء من حيث الموجودية لكي تملأ.

في ضوء هذا النهج الفكري السينيوي يكون الامر الذي يوصلنا إلى

غنىً واجب الوجود عن العلة هو نفسه الذي يثبت لنا أصل وجود واجب الوجود، وهو امتناع تسلسل العلل غير المتناهية .

اتضح حتى الآن أن مجرد الموجودية أو الشيئية ليست ملاك الحاجة إلى العلة . والخطأ الذي ارتكبه فلاسفة أوروبا هو أنهم حسبوا أن الموجود لا بد أن تكون له علة ، وكل الموجودات على هذه القاعدة ، وليس هناك معنى لاستثناء واجب الوجود .

وإذا كان الشيء يمكن أن يكون شيئاً موجوداً بلا علة إذن فمن الممكن أن تكون جميع الموجودات بما فيها واجب الوجود بدون علة . يقول «راسل» في كتابه «لِمَ لمْ أكن مسيحيّاً» :

«إذا كان لا بد لكل شيء من علة ، فلابد أن يكون لله علة ، وإذا أمكن أن يكون موجوداً بلا علة فهذا الشيء يمكن أن يكون الله ويمكن أن يكون الكون أيضاً .

الإجابة على هذا الادعاء على أساس منهج ابن سينا هي :  
ليس كل شيء بحاجة إلى علة ، وليس كل شيء غنياً عن العلة ، بل  
الشيء الذي له في ذاته خلاء الموجودية بحاجة إلى علة ، والشيء الذي ليس  
له مثل هذا الخلاء ، وذاته عين الموجودية فهو ليس بحاجة إلى علة<sup>(١)</sup>  
ويتضح ضمناً أن مقوله التكلمين (الحدوث ملاك الحاجة إلى العلة) غير  
سليمة ؛ لأننا لو فرضنا - من باب فرض الحال - أن الشيء حادث ، وليس  
في ذاته خلاء عن الموجودية فهو ليس بحاجة إلى علة . وإذا فرضنا أن  
الشيء أزلي وقديم ، ولكنه في مرتبة ذاته خال من الوجود فهو بحاجة إلى  
علة ، أي أن هناك علة على الدوام تماماً هذا الخلاء .

---

١ - بغية مزيد من الإيضاح راجع كتابنا «أسباب التزعة المادية» .

## نهج صدر المتألهين الفكري :

اما نهج صدر الدين الشيرازي فهو لا يقتفي اثر الفلسفه السينويين، هذا النهج الذي لا يخلو من اعوجاج، بل يبدأ من «الموجود»، الذي هو موضوع الفلسفه. والإقرار بواقعية الموجود هو الخطوة الأولى لمسيرة صدر المتألهين، الخطوة التي تشكل مفرق الطرق بين الفيلسوف الواقعي والfilosof السوفسطائي.

الموجود إما أن يكون ماهية وإما أن يكون وجوداً، ولا بد أن يكون أحدهما أصيلاً والأخر اعتبارياً. ثم يثبت أن الأصيل هو الوجود لا الماهية، وفي الخطوة الثالثة يثبت أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة فقط، والتعدد والكثرة في مراتب ومظاهر هذه الحقيقة.

ثم يتساءل في الخطوة الرابعة: هل أن حقيقة الوجود الواحدة الأصيلة واجبة أم ممكنة؟ ثم يتهمي إلى أن حقيقة الوجود واجبة وليس ممكنة. إذ لو كانت ممكنة كانت رهن غيرها، بينما ليس هناك شيء وراء حقيقة الوجود لكي ترتهن به حقيقة الوجود.

إذن؛ حقيقة الوجود تعادل الوجوب الذاتي، أي أن حقيقة الوجود من حيث هي عين الواقع والحقيقة، وعين الاستقلال عن الغير، وهي ممتنعة عن العدم بغض النظر عن كل حيادية تعليلية أو تقيدية.

وبعبارة أخرى: أن حقيقة الوجود - بغض النظر عن كل حيادية واعتبار آخر - تعادل الوجوب الذاتي الأزلي. يعني: أن حقيقة الوجود من حيث هو هو تعادل واجب الوجود ، ووجود المكن من حيث هو ليس وجوداً، بل وجود باعتبار وحيثية أخرى، اي أن حيالية المحدودية والتأخر الناشئ من المعلولة تؤدي إلى مراتب تتصف بالفقر وال الحاجة والإمكان.

وفي ضوء هذا النهج الفكري يتضح بجلاء كامل الجواب على الاستفهام المتقدم: لمَ أصبح واجب الوجود واجب الوجود؟ ولمَ كانت العلة الأولى علة أولى؟ إذ أنَّ حقيقة الوجود التي هي وحدها الحقيقة الواقعية والأصلية في عالم الوجود، إذا أخذناها من حيث هي فهي عين الغنىُّ والوجوب وعِين الأُولىُّ والأُخريَّة وعِين العلية والمبدئية.

إذن فالسؤال عن العلة الأولىُ التي هي بذاتها علة أولىُ سؤالٌ أجهوْف ولا محل له. وعلى هذا الأساس لا يصح الاستفهام عن علة صيرورة العلة الأولىُ علة أولىُ، بل يقع الاستفهام عن سبب عدم صيرورة الوجود علة أولىُ وصيرواته معلولاً ونافقاً ومحدوداً ومتاخراً ومحتاجاً، أي معلوم. والإجابة: أنَّ لازم كمال وفعالية حقيقة الوجود هو تجليه وظهوره، واللازم الذاتي للتجلّي والظهور هو التقصان والمحدودية والتاخر وال الحاجة ، وكل ذلك يُساوق المعلومية .

وَقَسَ عَلَيْهِ كُلُّمَا لَيْسَ امْتَنَعَ  
بِلَا تَجْسَمَ عَلَى الْكُونِ وَقَعَ  
ثُمَّ ارْجَعَنَ وَوَحَدُنَّهَا جُمِعًا  
فِي الْذَّاتِ فَالْكَثِيرُ فِيمَا انتَزَعَ

الشرح: يبحث في هذين البيتين عن صفات واجب الوجود. أشير في البيت الأول إشارة إجمالية إلى الصفات الثبوتية والسلبية. وأنَّ لواجب الوجود بعض الصفات الثبوتية والسلبية، وتضمن الإشارة إلى معيار الصفات السلبية والثبوتية. وينبغي هنا أن نقرَّ:

أنَّ الأحكام والصفات التي ثبتت لموجود من الموجودات على قسمين، فلماً أن يتصنَّف بها الموجود من حيث هو موجود، وإنما أن يكون الوجود وحده غير كافٍ لإثبات الصفة. مثلاً يتصنَّف الموجود بالوحدة أو الكثرة

وبالصلة والمعلول وبالقوة وبال فعل من حيث هو موجود، لكن الموجود من حيث هو موجود لا يتصف بالطول والعرض والحركة والسكون والسوداد والبياض. بل بعد أن يتعمّن الوجود في مرتبة خاصة تظهر هذه الصفات والاحكام، مثلاً يصح أن تتساءل حول جسم معين هل هو مكعب أم كروي أم اسطواني؟ ويصح أن تتساءل بشأن إيقاع محدد هل أنه عال أو منخفض؟ ويصح أن تتساءل بقصد شيء ما كول هل هو حلو أم مر؟ هل هو مالح أو بلا طعم؟ ولكن لا يصح أن تتساءل بشأن ما كول هل هو منخفض أم عال، أو تتساءل بشأن لون من الألوان هل هو مالح أم حلو؟

ولكن يصح الاستفهام بشأن الجميع: هل هي موجودة أم معدومة؟ هل واحدة أم كثيرة؟ ضرورية أم ممكنة؟ بالقوة أم بالفعل؟ حادثة أم قديمة؟ علة أم معلوم؟

نعم هناك بعض الصفات ثبتت للأشياء من حيث هي موجودة، والصفات الثابتة لواجب الوجود هي بالطبع الصفات الثابتة للموجود بما هو موجود. أما ما هي هذه الصفات، وما هو الفرق بين الصفات الحقيقة والصفات الإضافية؟ فهذا موضوع ستتناوله لاحقاً.

طرح في بيت النظم المتقدم برهاناً بشأن صفات واجب الوجود نظير البرهان الذي تقدم في حقيقة الوجود. أي أنه إما ممكناً وإما واجباً، وإذا كان واجباً فهو المطلوب، أما إذا كان ممكناً فيستلزم أن يكون هناك واجب. عين هذا البرهان يجري بقصد صفات الوجود، لأنها عين الوجود وتختلف عنه اختلافاً مفهومياً.

مثلاً «النور» فهو يساوي الوجود، فانحصار الوجود باسره تعادل النورية. وما وراء هذا النور ظلام والظلم عين العدم. على هذا الاساس

فحقيقة النور إما أن تكون واجبة أو ممكنة، إذا كانت ممكنة يستلزم أن يكون هناك واجب . وعین هذا البيان يجري بشأن العلم والحياة والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات .

اما البيت الثاني المتقدم فيبيّن انَّ الصفات عين ذات واجب الوجود، وبعضاها عين الآخر بحسب الخارج والواقع ، وكثرة الصفات كثرة مفهومية لا واقعية ، وبغية أن يتضح مفهوم البيتين المتقدمين يلزمنا أيضاً إيضاح النقاط التالية :  
١ - أنَّ هناك ثلاث نظريات بصدق موضوع «صفات واجب الوجود» :

#### **النظريّة الأولى : نظرية المعتزلة.**

تذهب مدرسة الاعتزال الكلامية إلى أنَّ واجب الوجود لا يتصف باي صفة ، ولا ينبع باي نعمت ، بحكم كونه بسيطاً من جميع الجهات ، إذ الاتصال يستدعي لوناً من الكثرة وهي من مخصوصات المخلوقات .

وحيث إنَّ المعتزلة يريدون ملائمة انكارهم مع ما جاء من النصوص الإسلامية من إثبات صفات : الصمد ، العليم ، الحي ، القيوم ، الخالق ، الباري ، المصور ... اضطروا إلى طرح قضية النيابة وقالوا: رغم أنَّ ذات الحق عارية من كل صفة ، لكن أفعال الحق تشبه أفعال الذات المتصفه بالعلم والحياة والقدرة . وما جاء في النصوص الإسلامية من صفات لله تعالى يؤول على أساس أنَّ الذات عارية من الصفات ، لكن الحق تعالى يتصرف عملاً بهذه الصفات .

#### **النظريّة الثانية: نظرية الاشاعرة.**

تفى المدرسة الكلامية الاشعرية في الجهة المقابلة تماماً لمدرسة المعتزلة

في موضوع صفات الباري. ذهب الاشاعرة إلى أن ذات الحق متصفه بمجموعة صفات، وبحكم كون الصفة مغایرة للموصوف، فصفاته مغایرة لذاته. وبعبارة أخرى أن صفاته زائدة على الذات. وحيث إن الموصوف قديم الوجود يلزم أن تكون الصفات قديمة وواجبة كالموصوف. إذن؛ صفات واجب الوجود كذلك الواجب واجبة وقديمة أيضاً. ومن هنا اعتقد الاشاعرة بالقدماء الثمانية أي أن هناك ثمانية واجبي الوجود.

### النظيرية الثالثة : نظرية الحكماء المسلمين.

نظرية الحكماء المسلمين نظرية يدعمها المنطق والاستدلال، كما تؤيدتها النصوص الإسلامية أيضاً. وهي: أن ذات الواجب تتصرف في الواقع بمجموعة صفات. وليس لدينا دليل على ضرورة مغایرة الصفة للموصوف. بل الدليل قائم على أن صفات الواجب، وبعض صفات المكنات عين ذات الواجب أو عين ذات الممكن. وسنأتي على تفصيل البحث حول هذا الموضوع. وهذا هو معنى البيت:

ثم ارجعنا وَحَدَّدْنَا جُمِعاً فِي الْذَّاتِ فَالْكَثِيرُ فِي مَا انتَرِعَ

٢ - بقصد كثرة المفهوم مع وحدة المصدق لابد من التذكير بالأمور التالية: ليس هناك أي مانع من أن يكون الشيء واحداً بحسب الوجود الخارجي ، وفي نفس الوقت مصداقاً لمفاهيم كثيرة. إنما الحال هو أن يكون الشيء مصداقاً للكثير بما هو كثير، وأن يُنْتَزَع مفهوم واحد من المتكررات، التي ليس بينها أي وجه مشترك.

٣ - هناك اختلاف بين ذات الواجب والخلوقات المادية في الصفات

والاحكام، وهو أن المخلوقات وال موجودات المادية لابد أن تتوفر على أمرتين لكي يصح اتصافها بصفات معينة، وهما :

١- ان تكون الصفة غير مستحيلة على الموصوف، اي ممكنة بالإمكان العام.

ب- ان تتوفر الشروط وت فقد الموضع. مثلاً لكي يكون زيد متصفًا بالعلم لابد ان تكون صفة العلم ممكنة لزيد، وأن تتوفر شروط الدرس والتحصيل العلمي لزيد، وأن لا تحول دونه ودون العلم موضع. حيث تصبح زيد عالماً. اي ان مجرد إمكان صيرورة زيد عالماً غير كافية لكي يكون زيد عالماً في الواقع.

إذا أخذنا الحجر بنظر الاعتبار فهو فاقد للشرط الاول من شروط العالمية اي إمكانية صيرورته عالماً. أما إذا أخذنا الإنسان المتواحش بنظر الاعتبار فهو فاقد للشرط الثاني. إذن فهو شرطان أساسيان لاتصال المخلوقات بالصفات.

اما بالنسبة إلى واجب الوجود، بل جميع المفردات وما وراء المادة فليس هناك سوى شرط واحد وهو الإمكان وعدم الامتناع. اي أننا بمجرد أن نفهم إمكانية الصفة وعدم امتناعها فهذا يكفي للحكم بتوفرها عليها. وبعبارة أخرى: ان إمكان كل صفة في ذات الواجب يعادل وجودان وفعالية تلك الصفة فيه. ومن هنا قال في النظم إن كل صفة غير ممتنعة على الواجب، وكل صفة تتصف بها الم موجودات دون أن تتعين «نسمة» فهي ثابتة لواجب الوجود.

ثم الطبيعي طريق الحركة يأخذ للحق سبيلاً سليكاً  
الشرح: أشار في هذا البيت إلى البرهان الذي استخدمه علماء

الطبيعة<sup>(١)</sup> وهو برهان موروث عن ارسطو، وقد تعرض ارسطو - كما نقل عنه - إلى هذا الموضوع في قسم الطبيعيات من فلسفته. يقوم هذا البرهان على أساس مجموعة مقدمات:

- ١ - هناك حركات زمانية وكمية وكيفية في العالم، كحركات النجوم، والارض حول الشمس، ونمو النبات والحيوان، والتغيرات الحاصلة في لون وطعم وخواص الاشياء. ولا يمكن إنكار وجود الحركات في العالم، وحتى لو لم نقل بأنَّ العالم باسره حركة، وأنَّ العالم موجود متحرك بذاته، فنحن لا نستطيع إنكار وجود الحركة في العالم.
- ٢ - الحركة تحتاج إلى قوة محركة تقارن الحركة وتلازمها. و«قانون الجبر» الفيزيائي لا ينقض هذا الاصيل الفلسفي كما قلنا في بحث العلة والمعلول من الأمور العامة.
- ٣ - ثبت في محله أنَّ علة طبقي الحركة لابدَّ أن تكون ذاتها متغيرة ومحركة. أي أنَّ الطبيعة لا يمكن أن تكون مبدأ التغيير، إلا إذا كانت ذاتها متغيرة، وقانون «علة التغيير متغيرة» صادق تماماً بشأن العلل الطبيعية.
- ٤ - ثبت في محله أيضاً أنَّ تسلسل العلل غير المتناهية محال، أي أنَّ سلسلة العلل لابدَّ أن تنتهي دائمًا بعلة ليست بمعلول.

---

١ - مصطلح الطبيعين هنا يختلف عن المصطلح السائد في عصرنا، حيث يراد من الطبيعين اليوم منكرو عالم ما وراء الطبيعة. بينما يستخدم مصطلح الطبقي هنا للدلالة على الباحث الذي يتناول دراسة الجسم بما هو متغير سواء آمن بما وراء الطبيعة أم لا . كما أنَّ مصطلح الفيلسوف الإلهي يعني الفيلسوف الذي يدرس الموجود بما هو موجود سواء آمن بالله أم لا . ثمَّ لابدَّ أن نلفت إلى أنَّ ارسطو فيلسوف إلهي وطبقي معاً . والبرهان الذي أقامه على وجود الله برهان طبقي وليس من زاوية النظر الفلسفية الإلهية . خلافاً لحكماء الإسلام حيث اعتمدوا بدرجة أساسية على البراهين الفلسفية وفق موازين الفلسفة الإلهية .

في ضوء المقدمات أعلاه يتضح أنَّ هناك حركات في العالم تتحكى عن مجموعة قوىٌ تمثل مبدأ هذه الحركات، وهذه القوىٌ حسب الفرض العقلي إماً أن تكون طبيعية، وإماً أن تكون ما وراء الطبيعة.

إذا كانت ما وراء الطبيعة فسوف نصل في الخطوة الأولى إلىٰ ما وراء الطبيعة. أماً إذا كانت هذه القوىٌ طبيعية - وهي كذلك واقعاً لأنَّه ثبت في محله استحالة أن تكون الحركات الظاهرية في العالم ناشئة بشكل مباشر عن ما وراء الطبيعة - فبحكم ضرورة أن تكون متغيرة فسوف تحتاج إلىٰ قوىٌ أخرىٌ توجد هذه التغييرات، ثم تنقل الكلام إلىٰ تلك القوىٌ التي هي مبدأ التغيير في هذه القوىٌ، ولابدَّ أن تنتهي في المحصلة إلىٰ وجود قوىٌ أو قوة ثانية ما وراء الطبيعة تكون منشأ التغييرات والحركات. وهذا البرهان هو برهان الحركَة الأولى الارسطي.

برهان الحركة برهان عام أي إنَّ كل حركة من الحركات في العالم تصلح لكي تكون نقطة الانطلاق في هذا الاستدلال. ولكن يمكننا أن نطرح هذا البرهان بشكل خاص، ونبداً من حركة النفس بدءاً من العقل الهيولي والعالم بالقوة إلىٰ العقل والعالم بالفعل.

وبعبارة أدق: من حدَّ «العالم العقلي بالقوة» إلىٰ حدَّ «العالم العقلي بالفعل»، وقد طرح السبزوزاري هذا الموضوع في المظومة بال نحو الذي لا يشكل فيه استدلاً مستقلاً. وسنطرحه هنا بنحو يشكل استدلاً مستقلاً.

بدءاً لابدَّ من بيان مجموعة مقدمات:

**المقدمة الأولى:** ثبت في محله أنَّ كل ظاهرة من ظواهر الوجود تكون استعداداً قبل ظهورها إلىٰ عرصَة الوجود. وأثبت الحكماء أنَّ «كل حادث مسبوق بقوة ومادة تحملها». ومن هنا فكل حدوث وظهور هو نوع من

خروج الشيء من القوة والاستعداد إلى الفعلية والكمال.

المقدمة الثانية: ثبت في محله أن ماهية الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعلية تدريجياً. وثبت أيضاً أن طبيعة كل شيء تخرج تدريجياً من القوة إلى الفعلية. إذن فكل الظواهر تحصل عن طريق الحركة.

المقدمة الثالثة: الحركة - كما أشرنا سابقاً - تحتاج إلى محرك. والخروج من القوة إلى الفعلية - وإن كان دفعياً وغير تدريجي - يحتاج إلى مخرج.

المقدمة الرابعة : فقد الشيء لا يعطيه، ولا يمكن لموجود من المرتبة الأفضل أن يمنع الوجود في المرتبة الأدنى.

على أننا نعرف أيضاً أن العلم والإدراك والتعقل يحصل في مرتبة تكامل الوجود، خصوصاً بناء على اتحاد العالم والمعلوم والعاقل والمعقول.

بعد هذه المقدمات نقول: إن النفس الإنسانية في بدايتها، أي في مرحلتها الجنينية موجود بالقوة من حيث العلم والعقل والعالم العقلي. أي أن لديها استعداد وامكانية هذه الصفات، وليس في مرتبة الفعلية والكمال. ثم بعد طي مراحل وتحت تأثير مجموعة عوامل تغذير التجارب والمشاهدات والاختبارات، وتحت تأثير عوامل التربية والتعليم يضحي عالماً عقلياً، ويصبح عالماً من الفكر يرقد في زاوية من الوجود.

سؤالنا هنا: من أين تأتي هذه العلوم والمعقولات، وما هو منشؤها ومنبعها؟ فهل هناك شيء آخر غير أشعة النور تؤثر على الأعصاب البصرية وأمواج الصوت تؤثر على العصب السمعي؟ وهل أن هذه الأمور المادية التي تفتقر إلى العلم والعقل تستطيع أن تمنع الإنسان العلم والعقل؟ أم أن هذه الأمور مجرد علل إعدادية، أي أنها تهيء استعداد نفوسنا، ونور العلم والعقل شيء آخر، وهو يفاض علينا من شمس المعنية التي هي في ذاتنا.

لاشك في صحة ذلك، أي ان العوامل المادية التي تؤثر على أجسامنا بواسطة الحواس غير كافية لخروج نفوسنا من عالم الامكان والاستعداد عالم العقل بالقوة إلى عالم العقل بالفعل. ويمكننا إيضاح هذه الفكرة ببيان اجل فنقول: إن هناك علمًا وعقلًا في الكون، ولا أقل من وجوده لدىبني الإنسان. ولا يمكن أن يحدث ذلك لدينا دون أن يكون في الكون مركز للعلم والعقل والفكر. وما لدينا ما هو إلا إشعاع وغذوج من غاذج ما يحفل به هذا المركز.

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول: إن هناك تكاملاً في عالم الطبيعة، أي أن الطبيعة باستمرار تطوي طريقها من مرحلة النقص إلى مرحلة الكمال، وما تفتقر إليه من كمال توفر عليه تدريجياً وهذه الكمالات تستلهمنها من مركز ومنبع، وهو غير الطبيعة؛ إذ افترضنا أن الطبيعة تبدأ عملها من النقص والفقر وتدرجياً توفر على الكمال، فلابد من وجود حقائق ومركبات غير الطبيعة تهدى الطبيعة وتسوقها من النقص إلى الكمال.

لقد سلك المستدلون عن طريق النفس مسلكاً آخر وهو «الغايات» أي إن النفس الإنساني دائمًا في حالة طلب والطلب لا يمكن دون أن يكون هناك مطلوب. كما أن الحركة بدون جهة أمر محال. مضافاً إلى أن خصوصية النفس هي أنها لا تقنع بكل مطلوب سوى المطلوب الذي هو كمال مطلق، ووجوده كل الوجودات ومطلوبيته كل المطلوبيات، وهذا بنفسه دليل على وجود مثل هذا المركز في العالم. على أن هذه الأفكار تحتاج إلى مزيد من الإيضاح لا يسعه مجال بحثنا هنا<sup>(1)</sup>.

---

1 - قرر الاستاذ مطهري هذا البرهان بشكل مفصل في دروسه لكتاب «الاسفار».

**من في حدوث العالم قد انتهى فإنه عن منهج الصدق خرج**

الشرح: حاول المتكلمون الدخول إلى إثبات صانع العالم عن طريق حدوث العالم. وكانت محاولة المتكلمين مؤلفة من برهانين، نتيجة البرهان الأول تشكّل صغرى قياس البرهان الثاني:

البرهان الأول: العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث.

العالم حادث نتيجة البرهان الأول تأكّل صغرى قياس البرهان الثاني: العالم حادث وكل حادث يحتاج إلى محدث فالعالم يحتاج إلى محدث.

ولابد للمتكلمين من إثبات قضيتين:

١ - كبرى القياس الأول: كل متغير حادث.

٢ - كبرى القياس الثاني: كل حادث يحتاج إلى محدث.

طرح المتكلمون بياناً لإثبات كبرى البرهان الأول لم يوافق عليه الفلاسفة، لكنهم - أي الفلاسفة - ثبّتوا هذه الكبرى ببيان آخر. أما كبرى القياس الثاني فهي مما لا يمكن إثباته حسب وجهة نظر الفلاسفة. لأنّ مناط الحاجة إلى العلة لدى المتكلمين هو الحدوث بينما يعتقد الحكماء أنّ الإمكان الذاتي لا الحدوث هو ملاك الحاجة إلى العلة. والحادث من حيث هو حادث لا يحتاج إلى علة، ومن هنا فكبّرى القياس الثاني كل حادث يحتاج إلى محدث خطأ. ومن هنا نجد السبزواري ينقد نهج المتكلمين.

والحق هو أنّ مذهب المتكلمين بتصديق ملاك الحاجة إلى العلة غير سليم، ولكن الحدوث كطريق لإثبات الصانع لا يمكن رفضه، لأنّ رغم كون الحادث من حيث هو حادث لا يحتاج إلى علة، لكن الممكن يحتاج إلى علة. وأفضل سيل لاكتشاف إمكان العالم هو حدوثه. وإنّا فنحن إن

لم نشاهد دلائل نظير الحدوث والتغير في العالم لا يمكننا الحكم بأنَّ العالم ممكِن الوجود. وإذا قلنا إنَّ هذا الحكم ممكِن فهو أمر عسير جداً على كل حال.

إذن فإذا أردنا سلوك سبيل الفلسفه السينويين والاعتماد على إمكان العالم، فلابدَّ لنا من المرور عبر حدوث العالم، ومن هنا نلاحظ أنَّ النصوص الإسلامية تؤكد على حدوث العالم.

## إثبات توحيد الحق تعالى

صرف الوجود كثرة لم تعرضا  
لأنه أَمَّا التَّوْحِيدُ الْمُتَضَرِّعُ  
 فهو وإنَّا وَاحِدٌ مَا حَصَّلَ  
أو كَانَ فِي وَحْيَتِهِ مَعْلَمٌ

الشرح : من هنا يبدأ بحث التوحيد. بدءاً أنَّ المقصود هو توحيد الذات ، أي أنَّ واجب الوجود ليس له أكثر من مصدق واحد ، وبتعبير آخر أنَّ ذات الحق تعالى ليس لها نظير وشبيه ، كما عبر القرآن الكريم بقوله «ليس كمثله شيء» .

إنَّ ما تقدم بيانه يتعلق بإثبات ذات واجب الوجود ، دون الالتفات إلى وحدة أو كثرة ذات واجب الوجود .

إنَّ جميع البراهين التي أقيمت لإثبات ذات واجب الوجود - عدا برهان الصديقين - تثبت أنَّ العالم ليس خالياً من واجب الوجود ، ولا ثبت أكثر من ذلك . ومن هنا فإثبات وحدة واجب الوجود لابدَّ من التماسها عبر براهين أخرى .

وقد أشار في النظم إلى أحد هذه البراهين وإيضاحه هو :

أن ذات الواجب بالقسمة العقلية لا تخلو من إحدى حالات :

١ - إنما أن تقتضي الوحدة، أي أن الوحدة لازم ذاتي له.

٢ - وإنما أن تقتضي الكثرة، أي أن الكثرة لازم ذاتي له.

٣ - وإنما أن لا تقتضي أي منها كما هو الحال في المكبات.

في الحالة الأولى : إذا كانت ذات الواجب تقتضي الوحدة وكانت الوحدة لازماً ذاتياً له فقد ثبت المطلوب ، وهو أن واجب الوجود واحد وأن الوحدة لازم ذاتي له .

واما في الحالة الثانية : فيلزم أن لا يكون أي واحد من واجبي الوجود موجوداً أيضاً ، إذ لو كانت الكثرة لازماً ذاتياً ، يلزم أن يكون الواحد كثيراً لأن ذات الشيء ليست منفصلة ومنعزلة عن أفراده ، بل هي عين الأفراد ، ثم يلزم أن يكون كل فرد من الأفراد كثيراً أيضاً ، وهكذا ... إلى ما لا نهاية ، وسوف لا تنتهي على الإطلاق إلى فرد هو واحد حقيقة .

وعلى هذا الأساس يلزم أن لا يكون لدينا أي فرد واحد هو مصداق واجب الوجود ، إذن ، يلزم أن لا يكون لدينا كثيراً أيضاً ، لأن الكثير ليس سوى مجموع من الأفراد والأحاد . فيلزم أن لا يكون لدينا واجب وجود ، بينما اثبتنا وجود واجب الوجود . يتضح إذن أن فرضية كثرة واجب الوجود تلزم نفي واجب الوجود .

اما الحالة الثالثة فهي محال أيضاً لأنه يلزم أن يكون واجب الوجود في وحدته او كثرته رهن شيء آخر ، اي أنه يكون واحداً او كثيراً بحكم علة او علل أخرى . وهذا يستلزم أن يكون واجب الوجود معللاً بعلة ، وهذا يعني أنه ليس بواجب الوجود . يتضح إذن أن فرضية لا اقتضائية ذات الواجب بالنسبة إلى الوحدة والكثرة تستلزم نفي واجب الوجود .

هذا البرهان برهان جيد خصوصاً بناء على أصلية الماهية، ولكن لم يشر في هذا البرهان إلى «لم المطلب» وكيف تكون الذات مقتضية للوحدة أو الوحدة لازم تلك الذات.

والبرهان الذي يُشير إلى «لم المطلب» برهان آخر يقوم على أساس نظرية أصلة الوجود ووحدة حقيقة الوجود وهو:

أنَّ واجب الوجود صرف الوجود ولا مجال لفرض أي تحديد وماهية في مرتبة ذاته وحيث إنَّ وجود محض وغير متنه فلا يمكن فرض التعدد والكثرة في وجوده؛ لأنَّ - كما قلنا في هوامش المجلد الخامس من أصول الفلسفة والمذهب الواقعي - فرض الكثرة بعامة أي وضع شيئاً في عرض واحد، متربع على تناهي هذين الشيئين، أمَّا في غير المتناهي ففرض الكثرة والتعدد محال. مثلاً: بناء على تناهي أبعاد العالم الجسماني يصبح الاستفهام: هل أنَّ هناك عالماً أو عالماً آخر؟ نظير هذا العالم أم لا؟ أمَّا بناء على عدم تناهي أبعاد العالم فوجود عالم جسماني آخر في موازاة هذا العالم أمر لا يمكن فرضه. وكلما افترضنا عالماً آخر فهو لا يتعدى أن يكون جزءاً من هذا العالم أو عين هذا العالم.

### ترَكِبَ أَيْضاً عَرَاهُ إِنْ يُغَدِّ مِمَّا بِهِ امْتَازٌ وَمَا بِهِ اتَّحَد

الشرح: في هذا البيت برهان آخر على توحيد واجب الوجود. ينطلق من ضرورة بساطة وعدم تركب واجب الوجود. وقد اتخذ امتناع تركب واجب الوجود قاعدة في هذا البرهان لإثبات امتناع تعدد واجب الوجود. وسيأتي إثبات هذه القاعدة. بإضافة ذلك إذا كان واجب الوجود متعددًا لزم أن يكون لواجيبي الوجود - من جهة كونهم واجبي الوجود - وجه اشتراك

بينهم . وحيث إنهم متكثرون يلزم أن يكون في كل واحد منهم وجه تمايز عن الآخر . إذن يلزم تركب واجب الوجود ، وحيث ستشتت فيما بعد استحالة تركب واجب الوجود يثبت أيضاً استحالة تعدد واجب الوجود .

## شبهة ابن كمونه وردّها

هو يتّان بتمام الذات قد  
خالفتا لابن الكنونه استند  
وادفع بان طبيعة ما انتزعت  
ما تختلفت بما تختلفت

الشرح : واجهت البرهان المقدم - ومع غض النظر عن الاعتماد على  
بساطة ذات واجب الوجود - شبهة معروفة بشبهة ابن كمونه . وتقرير هذه  
الشبهة كما يلي :

يمكن أن يتميز الشيئان عن بعضهما بأحد الانحاء الاربعة :

١ - أن لا يكون بين الشيئين أي وجه مشترك ، وأنهما متخالفان  
ومتبايانان مع بعضهما بكل وجوديهما ، نظير فرد من مقوله الكل ، وأخر من  
مقوله الكيف ، حيث ليس بينهما أي وجه مشترك ، وكل منهما يتمي إلى  
مقوله مستقلة .

٢ - أن يكون الشيئان مشتركين في جزء من الذات ، ومحتففين في  
جزء آخر . وقد ثبت في محله أنَّ الجزء المشترك يكون أعم ، وما به الامتياز  
يكون مساوياً ، وباصطلاح المنطق يكون المشترك جنساً والخاص فصلاً .

٣ - ان يكون الشيئان مشتركين في تمام الذات والماهية، ومتباينين في العوارض الخارجية، نظير زيد وعمر، والبياضين، والحرارتين، وأمثال ذلك، مما هو مشترك في الإنسانية أو اللون أو الكيف الملموس، لكنهما يختلفان في العوارض واللواحق.

٤ - ان يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، أي أن التفاوت بينهما في الشدة والضعف والكمال والنقص، كما هو الحال في تفاوت النور الضعيف والقوى.

يتضح في ضوء ما تقدم أنه رغم تميز وجبي الوجود لكن التمايز لا يلازم التركيب دائماً. إذ كما هو واضح في ضوء ما تقدم أن التعدد والتمايز يستلزم التركيب في القسم الثاني والثالث فقط، بينما لا يستلزم في القسم الأول والرابع.

على أن القسم الرابع لا يمكن تصوره بالنسبة إلى تعدد الواجب، إذ ليس هناك مفهوم لأن يكون وجبي وجود في مرتبتين من الوجود، أحدهما في مرتبة الكمال والشدة والأخر في مرتبة النقص والضعف.

يبقى القسم الأول، وهنا تأتي شبهة ابن كمونه، فيقول: يلزم من تعدد وجبي الوجود تميز وجبي الوجود، ولكن لا يلزم التركيب دائماً من التمايز؛ إذ لا مانع من فرض ذاتين بسيطتين ليس بينهما أي وجه مشترك، وفي هذه الحالة لا يلزم بأي وجه من الوجوه تركيب وجبي الوجود.

أجيب على شبهة ابن كمونه بما خلاصته: أتنا لو سلمنا أن الذاتين البسيطتين مشتركتان في أمر واحد فهو «وجب الوجود»، ووجوب الوجود - بناء على مدعى ابن كمونه - ليس عين ذات أي منها، كما أنها ليست ذات أي منها، إذن فهي خارج ذات كل منها. ونحن نعلم أن المعاني التي

هي خارج ذات الأشياء، والتي تحمل على الأشياء على نحوين:

١- إما أن يكون المفهوم انتزاعياً، يتوزع من ذات الأشياء.

٢- وإنما أن يكون أمراً انفصاماً يعرض على ذات الأشياء من الخارج، وبحكم علل خارجية .

لاشكَ أنَّ وجوب الوجود لا يمكن أن يكون من النحو الثاني؛ إذ يلزم أن يكون نفس وجوب الوجود معللاً. وهذا ما يتناهىُ طبيعة وجوب الوجود. يبقىُ الاحتمال الأول وهو موضع اعتماد ابن كثيروه، فنقول: هذا الاحتمال محال أيضاً؛ لأنَّ صدق معنىِ المعياني وإن كان انتزاعياً محال بدون أن يكون له ملاك، وإلا يلزم صدق أي معنىٍ على أي ذات.

إذن، صدق وجوب الوجود على الواجبين المفروضين يحكي عن خصوصية في كل واحد منهم، ويوجب هذه الخصوصية أصبحوا واجبي الوجود، وصدق عليهم هذا المفهوم. إذن يتضح أنَّ واجبي الوجود لهم خصوصية ذاتية، وهي منشأ انتزاع مفهوم وجوب الوجود لكل واحد منهم، وهي الوجه المشترك. وحيث إنَّ لهم ما به الاشتراك فلا بد أن يكون لهم ما به الامتياز، إذن فهم مركبون وهذا هو معنى البيت المتقدم:



مرکز ملی کتاب و اسناد ایران

**الطبيعت**



مرکز تحقیقات کلیات و فلسفه اسلامی

## المقدمة

يمثل هذا القسم من كتاب المنظومة بحثاً مختصراً حول ما يوسم في الدراسات القديمة بـ«الطبيعيات». ويشمل البحث التقليدي عن الطبيعيات ثلاثة أبواب: السمع الطبيعي، الفلكيات، العنصريات. على أن بحث العنصريات بمفرده يشمل أبحاثاً كثيرة نظير؛ البسانط، طبقات الأرض، الكائنات الجوية، المعادن، علم النبات، علم الحيوان، علم الإنسان. وكل واحد من هذه الابحاث ينبغي أن يعد علم مستقل وفق الموازين التي طرحتها القدماء. وهي اليوم أيضاً تطرح عبر علوم متعددة، كالفيزياء والكيمياء، والجيولوجيا، والفلك... .

فصل بعض الحكماء الاقدمين - خصوصاً من عصر صدر الدين الشيرازي - بحوث النبات والحيوان والإنسان عن سائر مسائل الطبيعيات، وطروحها في اربعة اقسام: السمع الطبيعي، الفلكيات ، العنصريات النفس.. .

لكن صدر المتألهين في كتابه «الاسفار» لم يطرح بحثاً بعنوان

الطبيعيات، ولكنه أدرج بحوث السمع الطبيعي في أبحاث الحوافر والاعراض، وادخلها في الواقع ضمن بحوث الإلهيات، وطرح مسألة النفس ضمن بحث مستقل. ولم يتعرض إطلاقاً لبحث الفلكيات والعنصريات.

اما ابن سينا في كتابه «الشفاء» فقد طرح بحوث الطبيعيات ضمن ثمانية فنون:

- ١ - فن السمع الطبيعي . ٢ - السماء والعالم . ٣ - الكون والفساد والاستحلالة . ٤ - الافعال والانفعالات «الكيمياء» . ٥ - المعادن والأثار العلوية والزلزلة وأمثالها . ٦ - النفس اعمّ من النباتي والحيواني والإنساني . ٧ - النبات . ٨ - الحيوان .

وقد جاءت بحوث الطبيعيات في منظومة السبزواري ضمن ستة فرائد:

- ١ - حقيقة الجسم الطبيعي . ٢ - مباحث الحركة . ٣ - لواحق الجسم الطبيعي كالزمان والمكان والشكل والجهة وحدود الأجسام . ٤ - الفلكيات . ٥ - العنصريات . ٦ - النفس وبعض أحکام النفوس الفلكية .

وجاء بحوث السمع الطبيعي في الفرائد الثلاثة الأولى، وتناولت الفريدة الأولى حقيقة الجسم الطبيعي، ووُقعت هذه الفريدة في عشرة فصول:

- ١ - النظريات والمذاهب بشأن حقيقة الجسم الطبيعي . ٢ - إثبات الهيولى الأولى على مذهب المثاليين . ٣ - تعریف الهيولى الأولى وأحكامها . ٤ - أسماء الهيولى باختلاف الاعتبارات . ٥ - إبطال الجزء الذي لا يتجزأ . ٦ - تناهي الأبعاد (كان لابد أن يأتي هذا البحث ضمن الفريدة

الثانية أو الثالثة المتعلقتين بلواحت الجسم الطبيعي ، لا في هذه الفريدة كما اعترف المؤلف نفسه ، ولكن بحكم حاجة بحوث الهيولى والصورة إلى هذا البحث جاء ضمن هذه الفريدة). ٧ - عدم انفكاك الصورة عن الهيولى . ٨ - عدم انسلاخ الهيولى عن الصورة . ٩ - الوان حاجة كل من الهيولى والصورة إلى الآخر . ١٠ - الصور النوعية .

قلنا إنَّ الحكماء يسمون بحثاً خاصاً بالسمع الطبيعي فما هو وجه هذه التسمية؟ ولم جزاوا هذا القسم عن العنصريات والفلكيات؟

اماً وجه تسمية هذا البحث بالسمع الطبيعي فلأنَّه اول بحث من بحوث الطبيعيات يطرق سمع الطلاب ، وهو «أول ما يسمع من الطبيعيات» حسب تسلسل البحث في هذا الموضوع . كما يُسمى «السمع الكيان» لهذا السبب أيضاً .

اماً علة استقلال هذه البحوث عن سائر بحوث الطبيعيات فلان البحث ليس من مختصات العنصريات ولا الفلكيات . ويتناول البحث فيها كليات البحث الطبيعي فهي أقرب لان تكون «الأمور العامة» لابحاث الطبيعيات .

بحوث السمع الطبيعي تشكَّل فناً وعلمَا مستقلَا ، لا تدخل في أي من بحوث الفلكيات والعنصريات . ولعلَّ أغلب هذه البحوث اشبه منهجاً ببحوث الإلهيات ، أي أنها ذات طابع عقلي استدلالي ليس حسياً تجريبياً . ولذا هي أقرب إلى الفلسفة من العلوم التجريبية .

ذهب بعض الحكماء إلى أنَّ بعض بحوث السمع الطبيعي ، التي جاءت في الفريدة الأولى ضمن عشرة فصول ، عدا الفصل السادس ، هي جزء من بحوث الإلهيات لا الطبيعيات ، وتعليق هذا المذهب جاء في شرح

المنظومة. أما سائر بحوث الفريدة الثانية والثالثة نظير مسائل الحركة،  
الزمان، المكان، امتناع الخلاء، الشكل، الجهة، حدوث الاجسام فهي  
خارجية عن الإلهيات، وليس داخلة في العنصريات والفلكيات أيضاً، بل  
لابدّ من عدّها فناً مستقلاً.

لكن صدر المتألهين بحكم مذهبه في الحركة الجوهرية لا يرى أنَّ  
الحركة والزمان وحدوث الاجسام من لواحق وعوارض الجسم الطبيعي، لذا  
يعتقد أنَّ مسائل الحركة والزمان وحدوث الاجسام تدخل في بحوث  
الإلهيات، ولذا لا يبقى للسماع الطبيعي من بحوث سوى : المكان، تناهي  
الابعاد، امتناع الخلاء ، الشكل ، الجهة.

أما ما هو مبرر دخول المسائل المرتبطة بحقيقة الجسم الطبيعي ومسائل  
الحركة خصوصاً الحركة الجوهرية والزمان وحدوث الاجسام في بحوث  
الإلهيات لا الطبيعيات فهذا خارج عن حدود بحثنا الحاضر .

المذاهب في حقيقة الجسم الطبيعي

**الجسم عند المتكلم الثلث** من ذات الاوضاع التي لا تنتهي  
الشرح : يقع البحث هنا حول حقيقة وماماهية الجسم الطبيعي ، وهو  
عبارة عن الاجسام ، التي نراها في الطبيعة ، والتي لها الابعاد الثلاثة :  
الطول والعرض والعمق . والتي توجد كعنصر من العناصر ، أو مركبة من  
مجموعة عناصر ، ونطلق عليها جمیعاً في بعض الاحيان جواهر جسمانية (١)  
إذ يصطلطون الرياضيون على الكمية المتصلة ذات البعد الواحد «خط» ، والكمية  
المتصلة ذات البعدين «سطح» ، وذات الابعاد الثلاثة «جسم تعليمي» . وما  
يسموه «جسم تعليمي» إنما هو عرض يعرض على الجسم الطبيعي ، والكلام  
حول الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي لا يسعه بحثنا الحاضر .

١- مضافاً إلى أنَّ البحث يتناول الجسم ذا الطبيعة الخاصة، لا مطلق الجسم. يعتقد الحكماء أنَّ الجسم المطلق الذي لم يات على صورة أحد العناصر أو المركبات لا وجود له. لكن ديمقريطس - كما سيناني - يرى أنَّ الذرات الصغيرة الصلبة جسم، لكنها ليست جسماً طبيعياً.

أجل، إنَّ موضوع بحثنا الحاضر هو الجوهر الجسماني، الذي يقف  
 أمامنا ويشكل الفضاء الذي نقابله، وتطلق عليه أسماء مختلفة: ماء،  
 تراب، هواء، أرض، نجم، شمس، وغيره. وهذه الأمثلة كلها تشتراك في  
 جهة واحدة، وهي أنها جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، وببحثنا هو: ماهي  
 حقيقة هذا الجوهر الجسماني الذي يقبل الأبعاد الثلاثة؟  
 المذاهب - وفق منهج المنظومة - حول حقيقة الجسم الطبيعي عبارة  
 عن:

١ - الجسم الطبيعي مركب من مجموعة ذرات، وهذه الذرات نفسها  
 ليست جسماً، أي ليس لها طول وعرض وعمق، ولذا لا تقبل الانقسام  
 الذهني والرياضي، ولا تقبل القسمة الخارجية والعملية. فهذه الذرات ذات  
 وضع، أي أنها تقبل الإشارة الحسية، وبعبارة أخرى يمكن بالإشارة الحسية  
 تشخيص هذه الذرات، ولكن بما أنها لا أبعاد لها فلا يمكن حتى للذهن أن  
 يفترض لها جزئين. والمتكلمون المسلمون ينادون هذه النظرية، ويسمون  
 هذه الأجزاء «الجزء الذي لا يتجزأ»، أو «الجوهر الفرد».

وفي هذه النظرية يخالف الجسم الذي يقبل الأبعاد الثلاثة من عناصر  
 ليس لها طول وعمق وعرض، وبعبارة أخرى إنَّ الجسم يتربك من  
 اللاجسم، لكنه لا جسم يقبل الإشارة الحسية.

مع انتهاها لدى الجمود أو لا لدى النظام في المشهد الشرح: يعتقد المتكلمون أنَّ الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ، ويررون في الأعم الأغلب - أنَّ هذه الأجزاء محدودة ومتناهية. أي يقولون على سبيل المثال إنَّ ستيمتر المكعب من الماء مؤلف من عدد كبير من الأجزاء،

لكته محدود و معين ، ومن هنا فالستيمران مؤلفان من ضعفي ذلك العدد . ولكن نسب إلى النظـام أنه يقول بعدم تناهي أجزاء الجسم . على أنـنا نشك في صحة هذه النسبة .

٢ - النظرية الثانية بشأن حقيقة الجسم الطبيعي : إنـ الجسم الطبيعي مركب من ذرات صغيرة لا تنقسم ، رغم أنـ لها طولاً و عرضاً و عمقاً ، اي أنـ هذه الذرات جسم صغير يمكن أنـ ينـقسم رياضياً و ذهنياً ، لكته لا يقبل القسمة عملاً و خارجاً . اي يستحيل أنـ تنـكسر او تستهلك بالاحتـكاك او تتحول إلى جزيـنـينـ باـيـ نحوـ منـ الانـحـاءـ .

بنـاصرـ هذهـ النـظـريـةـ الفـيلـسـوفـ اليـونـانيـ دـيمـقـرـيطـسـ المعـرـفـ بالـحكـيمـ الصـاحـكـ . وـيـطـلـقـ الحـكـماءـ الـقـدـماءـ عـلـىـ ذـرـاتـ دـيمـقـرـيطـسـ «ـذـرـاتـ الصـغـارـ الـصـلـبةـ»ـ وـيـتـبـعـ النـظـمـ . اـدـنـاهـ يـتـأـولـ هـذـهـ النـظـريـةـ :

وـقـيلـ اـجـرـامـ صـغـارـ مـبـدـءـهـ لـيـسـ يـقـنـعـهـ وـهـمـنـاـ يـعـزـزـهـ

٣ - النظرية الثالثة نظرية جمهور الحكماء منذ سقراط حتى القرن التاسع عشر . لقد ذهب الحكماء إلى أنـ الجسم الطبيعي ليس مركباً من أجزاء لا تتجـزا ، وليس مركباً من أجـرـامـ صـغـيرـةـ . كما ذهب ديمقـرـيطـسـ ، بل الجسم الطبيعي وحدة متصلة . اي أنـ الـأـجـسـامـ التيـ نـسـمـيهـاـ مـاءـ وـتـرـابـ وـحـجـرـ وـخـشـبـ ، والـيـ لـكـلـ وـاحـدـ مـنـهـ طـبـيـعـةـ خـاصـةـ بـهـ ، وـلـهـ آثـارـ خـاصـةـ تـبـعـاـ لـخـصـوصـيـةـ طـبـيـعـتـهـ ، كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ الـأـجـسـامـ وـاحـدـ مـتـصـلـ وـلـيـسـ أـجـزـاءـ مـنـ مـجـمـوعـةـ ذـرـاتـ . فـهـذـهـ الـأـجـسـامـ نـرـاهـاـ كـواـحـدـ مـتـصـلـ مـتـدـ وـلـيـسـ مـجـمـوعـةـ أـشـيـاءـ تـجـمـعـتـ مـعـ بـعـضـهـاـ ، وـارـتـبـطـتـ بـعـضـهـاـ . وـيـعـتـقـدـ الحـكـماءـ أنـ الـوـاقـعـ هوـ كـمـاـ نـرـاهـ بـاعـيـنـاـ وـنـلـمـسـ بـحـوـاســناـ .

### **وبيـن قـاتـل اـنـقـسـامـه يـقـفـ**

**الـشـرـح :** هناك اتفاق بين أنصار نظرية الوحدة الاتصالية على أنَّ الجسم الطبيعي يقبل القسمة والتحول إلى أكثر من جزءٍ . ومن البدهي أنَّ كلَّ جسم نظير الماء والتربة والهواء والنار والفلزات والاحجار يمكن أن تتحول إلى أكثر من جزءٍ . لكنهم يختلفون فيما إذا استمرت عملية تقسيم الجسم باجزائه ، أي تقسَّم الأجزاء ، ثم تقسَّم أجزاء الأجزاء ، وهكذا ، فهل نصل في النهاية إلى أجزاء ديمقريطس الصلبة أم مهما استمرت التجزئة فسوف لا نصل إلى تلك المرحلة؟

يرىُ الحكماء أننا سوف لا نصل إطلاقاً إلى المرحلة التي تنتهي فيها إمكانية الانقسام ، وتصبح الأجزاء أموراً لا تقبل الانكسار والتجزئة . لكن الشهيرستاني صاحب كتاب «الملل والتحل» يعتقد أننا ستنتهي إلى مرحلة تنتهي فيها إمكانية الانقسام . وبيت النظم المتقدم يشير إلى نظرية الشهيرستاني .

**والـقـومـ قـالـوا لـا وـقـوفـ عـنـ حدـ**  
**بـسـاطـةـ وـهـوـ لـدـيـ مـشـائـمـ**  
**وـيـعـدـ ذـاكـ فـالـرـوـاـقـيـ اـعـتـقـدـ**  
**مـنـ صـورـةـ وـمـنـ هـيـولـيـ مـلـتـئـمـ**

**الـشـرـح :** بعد أن ذهب الحكماء خلافاً للمتكلمين ولديمقرطس إلى أنَّ الجسم الطبيعي متصل لامنفصل من مجموعة ذرات ، وبعد أن اتفق الجميع على أنَّ الجسم الطبيعي لا يتوقف عند حد من زاوية قابليته للانقسام ، اختلفوا في حقيقة الجسم الطبيعي .

يعتقد أتباع أفلاطون - حسب ما ادعى في المنظومة - الذين يسمونهم عادة الإشراقيين أنَّ الجسم الطبيعي بسيط ، يعني أنَّ الموجود كجسم طبيعي إنما هو الجرم المتصل ، الذي يمثل جوهرأً واحداً متداً ومتصلةً ، وهو واقع

قابل للانقسام. لكن اتباع أرسطو، الذين نسمّيه مثاثين ذهباً إلى أنَّ الجسم الطبيعي مركب. فهم يعتقدون أنَّ الجرم الاتصالي والصورة الجوهرية المعتدة، التي تسمى الصورة الجسمية ليست غامٌّ حقيقة الجسم الطبيعي، بل هي نصف الحقيقة، والجسم الطبيعي مجموعٌ مركب من الهيولي والصورة الجسمية، أي أنَّ ما نسميه بالجرم الاتصالي والواقع المتند يمثل غطاءً لواقع آخر ينطوي عليه ونسمية الهيولي، وسوف نأتي على تعريفها وإثباتها قريباً. يرى الإشراقيون أنَّ المادة الأولى للعالم، أو الهيولي الأولى ومادة المواد هي الصورة الجسمية، أمّا المشاؤن فهم يرون أنَّ الصورة الجسمية أمر آخر غير المادة الأولى للكون. فالمادة الأولى للكون حقيقة أكثر لا تعيناً من الصورة الجسمية. ويمكن اكتشاف وجود المادة الأولى بالعقل والفلسفة، ولكن لا يمكن إطلاقاً تجريدها عن الصورة التي تضمنها، ومعايتها وحدتها. وعلى حد تعبير ابن سينا تبقى كالمراة القبيحة التي تتنع عن كشف قناع وجهها، فتغطي وجهها بثوبها، وب مجرد إزاحة نقابها، تلوذ بكمُّها لكي تغطي وجهها مرة أخرى.

ونحسن الإشارة هنا إلى أنَّ السبزواري استخدم مصطلح الرواقين في المنظومة، وأوضح في شرحها أنَّ مقصوده من الرواقين افلاطون واتباعه.

و هنا يطرح إشكالان:

**الإشكال الأول:** لم ينعت افلاطون واتباعه في تاريخ الفلسفة بالرواقين أبداً. فالرواقيون جماعة ظهرت بعد افلاطون بثلاثة أجيال، ومؤسس هذه المدرسة الأخلاقية والعملية هو زينون القبرصي. لكن تكرست هذه النسبة الخاطئة في كثير من كتب الفلسفة الإسلامية، على أنَّ الحكماء المسلمين أطلقوا مصطلح الإشراقيين على افلاطون واتباعه. على

أيَّ حال فِي طلاق الرواقيَّة على مدرسة أفلاطون وأتباعه خطا قطبيٍّ، ولعل هذا الإطلاق هو منشأ خلط الشهريستاني في موضعين من كتابه الملل والنحل حيث جعل الرواقيَّة مقابل المشائبة. أمَّا إطلاق مصطلح الإشراقية على مدرسة أفلاطون فهو صحيحٌ، ويبدو أنَّ أول من أطلقه هم الحكماء المسلمين.

**الإشكال الثاني:** بغض النظر عن سقم أو سلامة نعت أفلاطون وأتباعه بالرواقيَّة، تبقى نسبة هذا الرأي إليهم غير صحيحة. لأنَّ الثابت هو أنَّ ارسطو ذهب إلى تركيب الجسم من الهيوليِّ والصورة. أمَّا أنَّ أفلاطون قد انكر ذلك فهو أمر لم يثبت، بل الثابت لدى مؤرخي الفلسفة هو عدم وجود اختلاف في وجهة النظر حول الهيوليِّ الأولى بين أفلاطون وارسطو، إنَّما وقع بينهم الاختلاف في الصورة، حيث يراها ارسطو أمراً أصيلاً، بينما يعتقد أفلاطون أنها انعكاساً للمثل، التي يعتقد بأصالتها.

نعم إنكار الهيوليِّ اتجاه شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، ولا أساس لنسبتها إلى أفلاطون، سوى تسامح الحكماء في نسبة نظريات السهروردي الشخصية إلى عامة الإشراقيين.

فُوَّةٌ شَيْءٌ ابْتَتْ كُلَّ الْمَلَلِ

الشرح: من هنا يبدأ البحث والجدل بين الإشراق والمشائبة حول إثبات الهيوليِّ. فرغم أنه لم يعكف أحد الأن على نقد وتحقيق مذهب المتكلمين ونظريّة ديمقريطس، إلا أنه طرح الجدل المشائبي الإشraqي. لكن المألوف في تسلسل البحث هو أن يبدأ البحث حول نظرية المتكلمين ونظريّة ديمقريطس، ثم يطرح التزاع الإشraqي المشائبي. لكن العكس جاء في هذا الكتاب. أراد بيت النظم المتقدم التأكيد على أنَّ الهيوليِّ (المادة التي تحمل قوة

واستعداد الشيء، أو الشيء الذي يحمل إمكانية شيء آخر) أمر لا يمكن إنكاره. فليس هناك أحد ينكر نظام الصيرورة، والكل يعلم أن بعض الأشياء تحمل استعداد التحول إلى أشياء أخرى. مثلاً استعداد صيرورة الإنسان تحمله النطفة، واستعداد صيرورة الحنطة تحمله البذرة، فالنطفة مادة الإنسان، والبذرة مادة سبلة الحنطة.

كما أن الجميع يقرؤون بوجود شيء هو المادة الأصلية ومادة المواد في الكون. أي أنه شيء لم يأت من مادة أخرى، بل كل شيء جاء منه، وبعبارة أخرى: إنه منبع كل الاستعدادات، لكنه نفسه لم يسبق باستعداد وشيء يحمل ذلك الاستعداد. إذن، فليس هناك اختلاف حول المادة الأصلية، إنما وقع الاختلاف في أمور أخرى، سأناجي عاجلاً على إيضاحها:

لكتها هل وحدت أو كثرت      وجسم أو لا بينهم تشاجرت

الشرح : على أساس مذهب المتكلمين القائل بتركيب الجسم الطبيعي من أجزاء لا تتجزأ تكون المادة الأصلية والهيولى الأولى كثيرة وليس جسماً. أما بناء على أساس مذهب ديمقريطس من أن الجسم الطبيعي مركب من ذرات صغيرة صلبة فالهيولى الأولى كثيرة وجسم.

الهيولى الأولى على أساس نظرية الإشراقيين تعادل الجسم الطبيعي، الذي هو الصورة الجسمية، ولذا تضحي هيولى كل شيء امرأً واحداً وجسماً. أما في ضوء مذهب المشائين من أن الجسم مركب من جزيئين: الصورة الجسمية وحقيقة أخرى هي محض القوة والاستعداد، فالهيولى الأولى جزء الجسم لا الجسم نفسه. وحيث إن الهيولى الأولى في كل جسم طبيعي واحدة، إذن الهيولى الأولى امر واحد وليس جسماً، لأنها جزء الجسم، لا الجسم نفسه، كما قلنا.

## في إثبات الهيولي الأولى على مصطلح المشائين

أقام حكماء المشاء براهين لإثبات الهيولي بالمعنى الأخص، أي: الهيولي بمفهومهم الخاص، وإثبات أن الجسم الطبيعي مركب من جزئين الهيولي والصورة الجسمية.

كال فعل والقوه بالقول الحق  
ثانيها غيري او ذاتي  
او ما هو الصورة جوهرية  
لأنهما الكون وذا الماهية  
ونفسه والجسم ذا ما ابعله  
فالباقي في الحالين فيه حاصل  
إن دليل الفصل والوصل نطق  
متصل مضاد او نفسي  
والذاتي إما الفصل للكعبيه  
قد ساق الأنصار الشخصيه  
ليس اتصال قابلاً ما قابله  
فالجسم إذ فصلاً فوصلًا قابل

الشرح: تتكفل هذه الآيات بيان البرهان المعروف ببرهان «الفصل والوصل». قلنا آنفاً إنَّ دَعَاءَ الْمَشَائِينَ أَمَامَ الإِسْرَاقِيْنَ هُوَ: أَنَّ الْجَسْمِيَّةَ وَالْجَرْمِيَّةَ، أَيِّ الْجَوْهَرِ الْجَسْمَانِيِّ - الَّذِي لَهُ فِي ذَاهِنِهِ اتِّصَالٌ وَامْتَدَادٌ فِي الْأَبعَادِ الْثَّلَاثَةِ - يَمْثُلُ سَتَارًا عَلَى مَوْجُودٍ آخَرٍ يَدْعُى الْهِيُولِيُّ، وَهُوَ الْمَوْجُودُ الْآخَرُ

لا يظهر عرياناً بحال، يعني لا يمكنه الظهور مجردأً.

نقول الآن: إنَّ حكماء المشاء ادعوا أنَّ الأجسام والاجرام تقبل الفصل والوصل، أي أنَّ الجسم المتصل ككوب الماء يقبل الفصل والانقسام ويأتي على صورة آناءِي ماء كما يقبل الوصل، فالاناءان من الماء حينما نخلطهما يتحدا وياتيان على صورة واحد متصل متند. وهذا دليل على أنَّ الجسمية والجرمية والاتصال والامتداد الجوهرى غطاء يختفي وراءه جوهر آخر، وهذا الجوهر حينما يقبل الفصل والوصل فإنه يخلع لباسه ويرتدي لباساً آخر.

ولو لم يكن الجسم مركباً ولم يكن سُوى الصورة الجسمية والاتصال والامتداد الجوهرى فسوف لا يقع إطلاقاً أي فصل ووصل في الوجود، أي يستحيل تبديل الجسم الواحد المتصل إلى جسمين متصلين أو صيرورة الجسمين المتصلين جسماً واحداً. هذا هو إجمال البرهان المشار إليه.

اما تفصيل هذا البرهان فإنه يستدعي ذكر مقدمات، وقبل ذكرها لابد من التذكير بأنَّ هذا البرهان أقامه المشاء ضد الإشراق، بعد أن اتفق العرفان على انكار نظرية المتكلمين ونظرية ديمقريطس، واتفقا أيضاً على أنَّ الجسم الطبيعي كالماء والهواء والنار والتراب وغيرها ليست مجموعة ذرات، بل واحد متصل، وأنَّ هذه الأجسام المتصلة تقبل الفصل والوصل.

إذن برهان الفصل والوصل يقوم على أساس نظرية الجسم الطبيعي المتصل، أما بناء على نظرية المتكلمين أو نظرية ديمقريطس، فالبرهان غير تمام. إذن بناء على هاتين النظريتين فحينما يقع الفصل والوصل، كما لو حولنا ليتراً من الماء إلى نصفين أو خلطنا نصفي الليتر معًا فصارا ليتراً، فسوف لا يحصل فصل أو وصل واقعي، أي أنها لم تبدل واحداً متصلة إلى

واحدين متصلين، ولم نحوال واحدين متصلين إلى واحد متصل، بل الليتر الواحد من الماء يتالف من ذرات متجاورة وحينما نبدله إلى جزيئين فقد باعدنا بين هذه الذرات المتجاورة، وحينما نخلط جزيئيه فقد قاربنا بين هذه الذرات المتباينة.

إذن، تبقى قيمة هذا البرهان نسبية، أي تقوم على أساس قبول فرضية أخرى. أما هل أقام الحكماء برهاناً لرد نظرية ديمقريطس في تركيب الجسم من ذرات أم رفضوها اعتماداً على الحواس، فهذا موضوع آخر ستناوله لاحقاً، وستقرر اعتمادهم على الحواس. والبرهان الذي أقامه الحكماء ردآ على ديمقريطس لم ينصب على موضوع البحث، بل لنقض نظرية ديمقريطس في تركيب الجسم من ذرات صلبة لا تقبل الانقسام.

هكذا ذكرنا فيما سبق، أما الآن فتحنّن نعتقد أن الحكماء أقاموا برهانهم لرد نظرية ديمقريطس من الزاويتين معًا. فابن سينا في إلهيات الشفاء ص «٤١ - ٤٢» ضمن المقدمة الأولى لبرهان الفصل والوصل، أوضح نظرية ديمقريطس وردها تحت عنوان «فإن لقائل أن يقول».

الثابت في ضوء معطيات العلم الحديث أن الجسم المحسوس ليس واحداً متصلة، ومن هذه الناحية فهو يختلف مع وجهة نظر الحكماء، لكن الحكماء يرون استحالة تركيب الجسم من ذرات تمتّن على الاتّحاد والاتصال بذاتها خلافاً لدِيمقريطس الذي يرى أن الجسم مركب من ذرات تمتّن على الانقسام بذاتها وطبيعتها الجسمية. والنظرية العلمية الحديثة تجنب رأي ديمقريطس إذ ترى أن الجسم مؤلف من ذرات يمكن أن تنقسم، وعلة عدم التحام الذرات خصوصياتها النوعية وليس طبيعتها الذاتية الجسمية.

وقد تناول الحكماء البحث حول اختلاف طبائع الذرات وعلة عدم

التحامها وأبدى ابن سينا في «الإلهيات» رأيه، وستتناول هذا البحث لاحقاً.

من هنا فعلٌ أساس قبول نظرية تركيب الجسم من ذرات - كما هو رأي العلم الحديث - يفقد برهان الفصل والوصل قيمته. فالفصل والوصل المحسوس ليس فصلاً ووصلًا واقعياً، كما جاء في مقدمات البرهان. إذ لا بد أن ينصب الحديث وفق نظرية العلم الحديث حول الجسيمات الذرية، فإذا كانت الذرات تقبل الفصل والوصل فسوف تعاد الحيوية لبرهان الحكماء، أي أنَّ هناك مجالاً للبحث حول: هل أنَّ الأجرام الذرية تعرض على حقيقة أخرى تجذبها مرة وتدفعها حيناً آخر أم لا؟ وستتناول هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً.

اما تفصيل برهان الفصل والوصل فيقوم على أربع مقدمات:

- 1- ما هو مفهوم الاتصال والانفصال الذي استخدم في هذا البرهان؟  
لمفهوم الاتصال والانفصال دلالة عرفية وأخرى رياضية وثالثة فلسفية، والمراد هنا دلالته الفلسفية على وجه التحديد.

يستخدم العرف العام مصطلح الاتصال في مورد الشيئين اللذين ينتهيان عند نقطة واحدة كالخطين الذين يلتقيان عند زاوية واحدة، يقال لهما متصلان. ويستخدم العرف العام هذا المصطلح أحياناً للدلالة على أنَّ الشيئين لا يفصل بينهما فاصل كما لو وضعنا القلم على صفحة الورق، فيقال إنَّ القلم متصل بالورقة<sup>(١)</sup>.

---

١ - اكتفى السبزواري بذكر المورد الاول، بينما يستخدم العرف العام مصطلح الاتصال في المورد الثاني أيضاً. بل في مثال الخطين لا يطلق العرف مصطلح الاتصال لأنَّ للخطين نهاية مشتركة، بل هما متصلان لعدم وجود فاصل بينهما، وبهذا يرجع الاستخدام الاول إلى الثاني.

ويستخدم العرف هذا المصطلح أحياناً أخرى في مورد الأشياء المرتبطة بعضها في الحركة، كما في حال غرف القاطرة، فبحركة أحدها تتحرك الغرف الأخرى، ويطلق العرف على هذه سمة الاتصال رغم وجود فوائل بين الغرفة الأولى والأخيرة من الغرف المتوسطة<sup>(1)</sup>.

أما المفهوم الرياضي لهذا المصطلح فقد وجد علماء الرياضيات الذين يبحثون في الكم أن الكم على نوعين: كم متصل وكم منفصل. وقد تعرف هؤلاء العلماء على مفهوم الكم أولاً، أي قابلية الشيء للانقسام والتجزئة الفرضية، مقابل الكيف وسائل الجواهر والاعراض، التي ليس لها هذه الخاصية.

ثم وجدوا الكم على نوعين، الأول الكميات التي يمكن فرض حد مشترك بين أجزائها وأقسامها، يعني إمكانية فرض نهاية بين كل جزئين بحيث تكون نهاية لكلٍّ منها. مثلاً الخط فهو كم ، لكنه كم متصل، أي إذا قسمنا خطًا في أذهاننا إلى نصفين فسوف نفرض حتماً نقطة في أذهاننا تكون بداية لكلٍّ منها. بينما العدد أربعة أو خمسة أو أي عدد آخر فهو كمية لكنه كم منفصل، أي لا يمكن فرض حد مشترك بين أجزاء هذا الكم، فالعدد أربعة يقسم إلى اثنين اثنين أو العدد خمسة يقسم إلى اثنين وثلاثة، والجزءان الحاصلان من هذه القسمة ليس لهما - إطلاقاً - حد مشترك، كما هو واضح. والاتصال بهذا المعنى أمر لا يدركه العرف، بل هو مفهوم

---

1 - يبدو أن هذا الاستعمال العرفي يرجع أيضاً إلى الاستعمالين الأوَّلين. فالعرف العام يطلق مصطلح الاتصال على الغرفة الأولى والثانية، والثالثة والرابعة. أمّا الأولى والثالثة، أو الأولى والرابعة فهما ليسا متصلين، بل يتصلان بالإطلاق المجازي.

يدركه علماء الرياضيات<sup>(١)</sup>.

المفهوم الآخر لهذا المصطلح مفهوم فلوفي، وبغية التعرف عليه لابد من العودة إلى فكرة، سبق أن طرحتناها:

من الواضح جداً أنَّ الاجسام التي نراها أمامنا هي جوهر قابل للابعاد الثلاثة، أما إنها جوهر؛ فلأنَّ وجودها لنفسها لا شيء آخر. وعلى حد تعبير ابن سينا في «الشفاء» وجود الجوهر ليس في شيء آخر، لكن متاخرى الحكماء فرقوا بين الوجود في نفسه والوجود لنفسه. وأما إنها قابلة للابعاد الثلاثة فيعني أنه من الممكن أن نفرض داخلها ثلاثة خطوط عمودية، تلتقي عند نقطة واحدة، والزوايا التي تحصل جراء لقاء هذه الخطوط كلها زوايا قوائم. بينما لا يمكن فرض أكثر من خطين عموديين على السطح، بحيث تكون الزوايا الحاصلة جراء لقاء الخطوط زوايا قوائم، ومن هنا قالوا في تعريف الجسم إنه «جوهر يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقطعة على زوايا قوائم».

قلنا سابقاً إنَّ التكلمين ادعوا أنَّ هذا الجوهر الجسماني ذا الابعاد الثلاثة مؤلف من مجموعة ذرات، ولا يحمل أيَّ من هذه الذرات خصوصية الكل، أيَّ أنَّ أيَّ واحدة منها ليست ذات ابعاد ثلاثة، بل ليس لها بُعداً أساساً، وبعبارة أخرى ليست جسماً. لكن ديمقريطس ادعى أنَّ

---

١ - اطلقنا على هذا المفهوم سمة الرياضي، لأنَّ علماء الرياضيات يستخدمونه ، أما ما هو الحق المعرفى الذي يمارس تعريف هذه المفاهيم هل الفلسفة أم العلم، وهل العلم الرياضي أم غيره؟ فهذا بحث لا يهمنادخوله هنا. على أن تشير إلى أنَّ الفلسفة يرون أنَّ الفلسفة هي التي تحمل مهمة هذه التعريفات وأنَّ الفلسفة قاماً بتعريف الكل المتصل في مباحث الجوهر والاعراض من الفلسفة، واقتبس علماء الرياضيات هذا التعريف منهم.

الجسم المحسوس مؤلف من مجموعة ذرات، وكل واحدة منها جوهر ذو أبعاد ثلاثة، أما الحكماء فيدعون أنَّ كل جسم محسوس هو جوهر واحد ذو أبعاد ثلاثة. إذن، يتفق عامة الحكماء مع ديمقريطس على وجود جوهر ذي ثلاثة أبعاد، لم يؤلف من أجزاء لا بعد لها، مع اختلافهم، فالحكماء يرون أنَّ هذا الجوهر هو الأجسام المحسوسة، بينما لا يرى ديمقريطس ذلك، ويعتقد أنَّ الجوهر ذو الأبعاد الثلاثة نفسه ذرات صغيرة صلبة.

إذن، إذا أغمضنا النظر عن نظرية المتكلمين - وسنقرَّ أنها غير صحيحة على كل حال - فلابدَّ من القول بأنَّ الحكماء متذمرون على أنَّ هناك جوهرًا في العالم، وهذا الجوهر متصل في ذاته، يعني أنه في حقيقته متعدٍ في الأبعاد الثلاثة. وهذا الجوهر هو عين ما نسميه الصورة الجسمية أو الاتصال الجوهري، غاية ما في الامر أنَّ ديمقريطس يرى أنَّ هذا الجوهر ذرات صغيرة غير محسوسة، بينما يرى سائر الفلاسفة أنَّ كل واحد من الأجسام المحسوسة - خصوصاً البساط - هو واحد ومصداق للجوهر.

بعد أن اتضح المفهوم الفلسفي للاتصال نقول: إنَّ المقصود بالاتصال والانفصال في برهان الوصل والفصل هو الاتصال والانفصال بمفهومه الفلسفي لا العرفي أو الرياضي.

بـ - المقدمة الثانية تقرَّ أنَّ «الوحدة الاتصالية تسارق الوحدة الشخصية». المقصود هنا هو أنه كلما كانت هناك وحدة اتصالية كانت هناك وحدة شخصية، على أنَّ المراد من الاتصال هنا الاتصالية بمفهومه الفلسفي، إذن؛ فالمقصود هو أنَّ كل متصل جوهري هو شخص واحد وليس أشخاصاً متعددين.

اثبت الحكماء أنَّ التشخص والوجود متساويان، وكلما كان هناك

وجود كان هناك تشخيص ، كما أكدوا أن الكلية وعدم التعين من شروط الماهية ، وهي في الحقيقة اعتبار ذهني . نقول الآن : إنَّ الاتصال الجوهرى عبارة عن أنَّ الماهية بنحو تقبل الابعاد الثلاثة . وجود مثل هذه الماهية في الخارج عين تشخيصها الواقعي .

ج - المقدمة الثالثة تقرر أنَّ «المتقابلان لا يقبل أحدهما الآخر ، بل لابدَ من شيء ثالث يقبلهما على التناوب». فالوجود والعدم أمران متقابلان ولا يمكن إطلاقاً أن يقبل أحدهما الآخر ، بل الماهية هي التي تقبل الوجود والعدم ، والبياض لا يقبل السوداد والعكس كذلك ، لكن الجسم وهو الامر الثالث يقبلهما على التناوب ، والغنى والفقر لا يقبل أحدهما الآخر ، لكن الإنسان يمكن أن يقبل أحدهما . والاتصال الجوهرى أمر يقابل الانفصال الجوهرى .

نقول الآن : الاتصال والانفصال - كالوجود والعدم والبياض والسوداد والغنىُّ والفقر - لا يقبل أحدهما الآخر ، بل لابدَ من أمر ثالث يقبلهما على التناوب ، فإذا حصل الاتصال والانفصال في مورد من الموارد فهذا دليل على وجود أمر ثالث يتصرف بالاتصال حيناً ، ويتصف بالانفصال حيناً آخر .

د - المقدمة الرابعة هي : حينما يتحول الجسم المتصل الواحد إلى متصلين أو يتتحول المفصلان إلى متصل واحد فهذا لا يعني أنَّ ما كان موجوداً انعدم كلياً وحدث شيء آخر جديد لا علاقة له إطلاقاً بالاول ، بل لابدَ من ان يكون هناك شيء كان متصلة ثم أصبح منفصلة أو كان منفصلاً ثم أضحى متصلة ، وهذا الامر باقٍ في كلا الحالين .

بعد هذه المقدمات الاربعة نقول : حينما تتحول الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد إلى قسمين ، اي حينما يتبدل المتصل الواحد والشخص

الواحد إلى شخصين، وبعبارة أخرى: حينما يتبدل وجود شخص متصل واحد إلى وجودين منفصلين، فلابد من وجود شيء في البين كانت له حالة الاتصال ثم تليس بالاتصال، لأننا نعرف أنَّ الاتصال لا يقبل الانفصال بل يذهب أحدهما ليأتي الآخر، كما نعرف أيضاً أنَّ ذهاب الاتصال ومجيء الانفصال لا يعني انعدام الجسم السابق تماماً.

إذن لا بدَّ من وجود شيء باق في الحالين، وهذا الشيء هو ما يسميه الحكماء المشائون «الهيولى».

#### وقوة للفعل حيث عاندت قد اقتضت حيئية بها احتنت

الشرح: يُعرف البرهان الثاني الذي أقامه المشائون لإثبات وجود الهيولى ببرهان «القوة والفعل». خلاصة بيان هذا البرهان: أنَّ أشياء العالم باسره إما أن تكون بالفعل، وإما أن تكون بالقوة. والقوة الفعلية هيشيتان متقابلتان، أي أنَّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون بالفعل وبالقوة من جهة واحدة. إذن يتضح أنَّ للأشياء هيشيتين واقعيتين، فهي من حيئية بالفعل، ومن حيئية أخرى بالقوة.

والحيئية التي هي ملاك الفعلية تدعى الصورة وهي مورد إذعان الإشرافيين، والحيئية التي هي ملاك القوة هي ما نسميه الهيولى وهي مورد إنكار الإشرافيين.

مثلاً الماء بالفعل ماء وله إمكانية أن يصير هواء، أي أنه هواء بالقوة. والنطفة نطفة بالفعل وإنسان بالقوة. والماء من حيث هو ماء ليس هواء بالقوة، والنطفة من جهة كونها بالفعل نطفة ليست إنساناً بالقوة، بل من جهة أخرى، وهي الجهة الهيولانية.

وبغية مزيد من الإيضاح نذكر المقدّمات التالية:

- ١ - عالمنا عالم صيرورة، وليس هناك أي شيء مستقر، وذو وضع ثابت، ولا أقل من إمكان تغيير وضعه وحاله وتبدلها بشيء آخر.
- ٢ - الصيرورة تقتضي أن يكون الشيء ذاته فعلية وهذا إمكان، فمن حيث هو بالفعل يكون نفس الشيء ذاته خصوصية وأثر، ومن حيث هو ممكناً لا يكون نفس الشيء الخاص، بل هو مجرد إمكانية أن يكون شيئاً آخر، وكل شبيهته هي أنه من الممكن أن يكون شيئاً آخر. وبعبارة أخرى كل شيء من حيث هو بالفعل هو عين الشيء الموجود، ومن حيث هو بالقدرة فهو يروم أن يصير شيئاً آخر.
- ٣ - هاتان الحالتين من الممكن أن ينفك كلٌ منها عن الآخر، أي من الممكن أن تكون الأشياء هي وليست لديها إمكان صيرورتها شيئاً آخر.
- ٤ - جهة ما بالقدرة رغم كونها مقابلة لما بالفعل، وتتواءم سلب الفعلية، ولكن يجب أن نلتفت إلى أنَّ هذا السلب ليس سلباً صرفاً، فالسلب الصرف هو السلب المطلق، الذي يصدق على كل فعلية بالنسبة لكل فعلية أخرى. إلا أنَّ حقيقة ما بالقدرة نوع خاص من السلب، حيث تقترب بجهة تدعى الإمكان والشأنة والاستعداد.
- ٥ - هاتان الحالتان متقابلتان، أي لا يمكن أن يكونا معاً شيئاً واحداً، فلكلِّ منها ملاك خاص، ولا يمكن أن يكون الشيء ملاك بالفعل، وهو بنفس هذا الملاك بالقدرة.

الأشياء من حيث هي موجودة تقتضي أن تبقى، وتحافظ على وضعها الفعلي، ولكن من حيث هي بالقدرة تقتضي أن تعبّر الوضع الفعلي وتصير شيئاً آخر، لذا يقولون إن الهيوليٌ تشتاق إلى الصورة، وكل صورة جديدة

تاتي تتطلع إلى صورة أخرى، ومن هنا يمكن القول إن هناك لوناً من التضاد في قلب الأجسام، فالاجسام بمقتضى حيّثة تسعى إلى حفظ وإبقاء وضعها الموجود وبموجب حيّثة أخرى تقتضي التحول والانقلاب.

نتيجة المقدّمات السابقة هي: أن الأشياء في نفس الوقت الذي هي فيه أشياء خاصة، تتمتع بإمكانية صيرورتها شيئاً آخر، وهذا دليل على وجود حيّثتين واقعيتين في الأشياء، لكي يكون الشيء بموجب أحدهما كما هو موجود، وهي الحيّثة الصورية، وبموجب الأخرى يمكنه أن يكون شيئاً آخر، وهذه الحيّثة الهيولانية.

على أن المقدّمة الخامسة هي أكثر المقدّمات السابقة التي تستدعي الإثبات، بينما لا تحتاج المقدّمات الأخرى كثيراً من التأمل والإثبات.

## في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ

ثُلْكُ الرَّحْيٌ وَنَفْيُ الدَّائِرَةِ      وَحْجَجُ أُخْرَى لِدِيْهِمْ دَائِرَةً  
مُبْطِلَةً الْجَوَاهِرَ الْأَفْرَادَ      فِي وَاجْبِ الْقِبْوَلِ لِلابْعَادِ

الشرح : نعكف في هذا الفصل على نقد مذهب المتكلمين حول الجزء الذي لا يتجزأ . يعتقد المتكلمون - كما قلنا سابقاً - أنَّ كل جسم من الأشياء ، التي نشاهدها ، يشكل مجموعة من الذرات على هيئة نقطة ، أي ليس لها طول ولا عرض ولا عمق . فهي جوهر خلافاً للنقطة الرياضية ، ولن تكن عرضاً ، أي أنها ليست حالة لشيء آخر ، بل هي بنفسها نفسها . ورغم أنَّ هذه الذرات ليس لها حجم ، إلا أنَّ لها وزناً . وزن كل جسم عبارة عن مجموع وزن هذه الذرات . ورغم أنها غير ذات حجم إلا أنَّ اجتماع كل مجموعة منها يخلق حجماً وجسمًا ذا طول وعمق وعرض . وتعُد هذه الذرات «جواهير» بحكم كونها ليست حالة لشيء آخر وعرضاً على شيء آخر . وتسمى «فرد» بحكم عدم وجود طول وعرض

ويعمق لها، وبحكم عدم افتراض جزء لها على الإطلاق، ولذا يقال لها «الجوهر الفرد».

هذه الذرات لا تحس، أي أن كل جزء منها لا يُرى بالعين، ولا يلمس، ولكن يمكن الإشارة إليه حسياً، فيمكن الإشارة بالاصبع إلى أنها قائمة في المخل «أ» وغير قائمة في المخل «ب». إذن فكل جسم بفعل صغره ليس محسوساً ولكن يمكن الإشارة الحسية إليه. يرى المتكلمون أننا حينما نرى الجسم كواحد متصل، وحينما يتحرك نحسب أنه واحد متصل يتحرك فهذا من خطا البصرة. وهو في نفس الأمر مجموعة من الذرات الحالية من البعد.

اعتراض الحكماء على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وأقاموا ضدها براهين رياضية وطبيعية كثيرة. والبرهان المعروف ببرهان التفكك أحد براهينهم التي أشار إليها في المنظومة بقوله «تفكك الرحي».

### إيضاح البرهان:

ترَكِّبُ الجسم من أجزاء لا تتجزأ يستلزم تفكك أجزاء حجر الرحى عن بعضها. بدهي أن المقصود من التفكك هنا ليس مجرد انفصال أجزاء الجسم، إذ لو كان الأمر كذلك فسيكون الدليل مصادرة؛ إذ هو عين مدعى المتكلمين. بل المقصود لون خاص من التفكك يتبعه اتصال الأجزاء ببعضها، هذا اللون الذي لا يقبله أي عقل سليم.

بيان ذلك: حينما يتحرك الجسم حول نفسه، نظير حركة حجر الرحى، فسوف تختلف سرعة أقسامه المختلفة. فإذا رسمنا خطأ على هيئة عمود قائم عند مركز الدائرة نلاحظ أن حجر الرحى بكامله يدور حول هذا

الخط ، لكن الأجزاء الأقرب منه تتحرك بشكل أبطأ من الأجزاء الأبعد ، وكلما ابتعدت الأجزاء من المركز كانت حركتها أكثر سرعة لأن كل نقطة من الحجر تطوي دائرة في حركتها ، مركز هذه الدائرة هو نفس المركز الرئيس للحجر ونصف قطرها يمتد من نقطة الحجر المفترضة إلى المركز ، ومحيط كل دائرة من الدوائر الممكنة يتناسب مع قطر كل منها ، فكلما كانت أكبر قطرًا كانت أكبر محيطاً.

وحيثما تدور الرحى حول نفسها فهناك عشرات أو مئات الدوائر التي تدور ، وهذه الدوائر تختلف في سعة محطيها ، فالدائرة الأقرب إلى المركز أصغر من الأبعد . وبما أن جميع الدوائر تطوي دورة واحدة في كل دورة للرحى فهذا يعني أن الدائرة الأكبر تطوي المسافة بنفس رقم الأصغر ، فلابد وأن تكون سرعتها أكبر من سرعة الدائرة الأصغر لكي يمكنها أن تطوي المسافة في نفس الزمن .

نقول الآن : لا إشكال في البين بناء على نظرية الحكماء أو فرضية النرات الصغيرة الصلبة ، أما بناء على نظرية المتكلمين فالإشكال التالي قائم :

لنفرض أن حجر الرحى يدور في كل ثانية مرة حول نفسه ، فمن المفترض أن دارات هذا الحجر تطوي دائرة كاملة في كل ثانية ، مع ضيق سعة دائرة النقاط الأقرب إلى المحور .

لنفرض أن النرات التي تقع في أقرب الدوائر تطوي دائرة محطيها ١٠ سم ، والذرات التي تقع في أبعد دائرة تطوي دائرة محطيها ١٠٠ سم ، ثم حرکنا حجر الرحى ، فمن المفترض أن أجزاء الدائرة الواحدة تتبادل المكان أثناء الحركة ، وكل جزء يعطي مكانه للجزء اللاحق له .

نقول الآن: حينما تتحرك ذرة من ذرات الدائرة الكبيرة بقدر مسافة ذرة واحدة فسوف تختل مكان الذرة المجاورة لها، حيث تتساءل: ما هو حال الذرات، التي تقع في محيط الدائرة الصغيرة؟ هل هي ساكنة أم متحركة؟  
إذا كانت ساكنة فلابد من الإذعان بأنَّ لذرات الجسم حال الحركة حالتين مختلفتين، فبعضها ساكن وبعضها متحرك، أي أنها تنفصل عن بعضها، فذرات الدائرة الصغيرة، التي تشكل محيطاً قدره «١٠ سم» تتضرر حتى تتحرك الدائرة الكبيرة تسعة ألعشار المسافة، ثم تتحرك بقدر عشر هذه المسافة. إلا أنَّ هذا الفرض خلاف الحس؛ لأنَّ أجزاء الدائرة الصغيرة لا تبقى ساكنة أثناء حركة الدائرة الكبيرة. كما أنه خلاف العقل؛ إذ حينما تُوجه قوة على الجسم فليس هناك أي مسوغ لكي تتحرك الذرات على شكل حركة الأجسام الإرادية.

اما إذا فرضناها متحركة فأجزاء الدائرة الصغيرة إما أن تطوي المسافة بسرعة أقل من الدائرة الكبيرة وإما أن تطوي المسافة بسرعة مساوية لها. إذا كانت مساوية يلزم أن تطوي مسافتين مختلفتين بسرعة واحدة، فمسافة الدائرة الأكبر «١٠٠ سم» ومسافة الدائرة الأصغر «١٠ سم» بينما افترضنا أنَّ سرعة كل جزء مساوية لسرعة الجزء الآخر، وهذا محال. أما إذا افترضنا أنَّ سرعتها أقل فهذا يعني أنها تطوي مسافة أقل، ويلزم تجزئاً أجزائهما؛ لأنَّ جزء الدائرة الكبيرة إذا تحرك جزءاً من المسافة فسوف يتتحرك جزء الدائرة الصغيرة عشر هذا الجزء، فإذاً سوف يكون للأجزاء مقدار وبعد، ونصف وعشرين، وهذا خلاف مدعى المتكلمين.

خلاصة البرهان: بناء على تركب الجسم من أجزاء لا تتجاوزاً يلزم حين حركة الجسم حول نفسه إما انفصال واتصال الأجزاء وهو أمر غير معقول،

وإما عدم تساوي مسافة الحركتين المتساويتين سرعة ومدة، وإنما نقيض مدعى المتكلمين، أي تجزا الأجزاء، وكل هذه الفروض محالة، إذن يثبت استحالة أصل مدعى المتكلمين.

#### برهان نفي الدائرة:

البرهان الآخر الذي أقامه الحكماء ضد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ هو برهان «نفي الدائرة»، حيث يقولون: يلزم من نظرية الجزء الذي لا يتجزأ عدم وجود الدائرة، وبما أن الدائرة موجودة، إذن فالنظرية باطلة.

بدهي أتنا لو طرحتنا البرهان بهذه البساطة فسوف يجيب الخصم ويقول: إن ما نراه في الخارج دائرة ليس بدائرة واقعية، وكل الخطوط المتمنية هي خطوط منكسرة، لكنها تبدو للنظر منحنية. مضافاً إلى أن فرض وجود الدائرة يقوم على أساس الإذعان بأن الفضاء الخارجي مليء بالمادة. أما بناء على أساس أن الفضاء مجموع من ملء وخلاء وأن المادة مبعثرة في هذا الفضاء فلا يبقى وجود لاي شكل من الاشكال المحسوسة.

لكن الحق أن هذا البرهان ليس بهذه البساطة. مفاد هذا البرهان هو أنه بناء على أساس نظرية الجزء الذي لا يتجزأ يصبح فرض دائرة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ امراً محالاً. أي يجب أن يكون التوفير على خط منحنٍ مسدود (دائرة) من خلال الأجزاء التي لا تتجزأ المبعثرة في الفضاء، بينما يستحيل ذلك.

لأننا إذا ألقنا دائرة من هذه الأجزاء فسوف يكون لهذه الدائرة داخل وخارج، وبحكم كون هذه الأجزاء مجاورة ومتلاصقة لبعضها فهي متلاصقة، ولكن إذا نظرنا إلى الدائرة من الخارج فهل أن الأجزاء متلاصقة ومتلاصقة أم

منفصلة؟

إذا كانت متملقة فإما أن يكون السطح الداخلي لاجزاء الدائرة أصغر من السطح الخارجي لهذه الاجزاء وإما أن يكون مساوياً.

إذا كان أصغر، إذن؛ فالاجزاء المفروض أنها لا تتجزأ متجزئة، لأن لها سطحين، وأحدهما أكبر من الآخر.

اما إذا كانا متساوين فهما متجزئان أيضاً بحكم أنَّ لهما سطحين. ولكن من الممكن أن يقال في الجواب على هذا الاعتراض هنا: إنَّ المقصود من تساوي السطحين أنه ليس هناك سطحان من حيث الأساس، فظاهر وباطن الدائرة شيء واحد. نقول هنا: يلزم في هذه الحالة أننا إذا أضفنا دائرة إلى هذه الدائرة تحيط بها فالمحيط والمحاط متساويان لأنَّ السطح الممorus للمحيط يساوي دائمًا السطح المحدب للمحاط، وبما أنَّ السطح المحدب للمحاط مساوٍ لسطحها الممorus، وبما أنَّ السطح المحدب للدائرة الأولى مساوٍ لسطحها الممorus لأنها مؤلفة من خطوط جوهرية وأجزاء لا تتجزأ، يلزم إذن، أن يكون السطح المحدب للمحيط مساوٍ لسطح الممorus للمحاط، ويلزم أننا إذا احطنا بالدائرة ميلارات الدواائر المؤلفة من خطوط جوهرية وأجزاء لا تتجزأ فإما أن لا يزداد حجم الدائرة الأولى أي زيادة ولا يكون لدينا محيط ومحاط. وإنما أن تكون دائرة فلك الأفلاك مساوية لصغر دائرة تحيط بها في هذا العالم!

مِمَّا نَفَىَ الْجُزْءُ بِقُولِ مَطْلَقِ مَحَانِيَّةِ الْجَهَاتِ فَنَقَ

الشرح: يفيد أحد الأدلة التي أقيمت لرد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ: أنَّ كل جزء يحاطي حتماً الجهات الستة، والمحاذاة تستلزم التجزئة، إذن يستحيل وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

توضيع ذلك: قلنا آنفاً إنَّ الاجزاء التي لا تتجزأ بحكم كونها الجامع

له بكل الجسم، وكل جزء منها يقع في نقطة محددة من الجسم فهي تقبل الإشارة الحسية، أي أنها ذات وضع وحيز، وكل جزء قد احتلَّ جزءاً من المكان. من هنا فإنَّ للجسم نسبة وضعية مع الأشياء الأخرى، أي يصدق بشأنه أنه أبعد وأقرب للنقطة، وأنَّه فوق وإلى جانب الشيء، ولذا فهو ذو فوقيَّة وتحيَّة، وله مشرق ومغارب وشمال وجنوب.

نلاحظ أنَّ التوفُّر على هذه الجهات السداسية بحكم تحيزِ الجزء الذي لا يتجزأ يستلزم أن يكون له جزء؛ لأنَّ مفهوم كون الشيء فوق أو تحت أو إلى شمال أو جنوب أو غرب أو شرق شيء آخر هو أنه في الطرف الآخر، وهذا يعني أنَّ للشيء أطراضاً متعددة، ولو لم تكن له أطراضاً متعددة فليس من الممكن أن يكون فوق أو تحت أو شمال شيء آخر.

وبعبارة أخرى: لنفرض جزءاً قائماً في الفضاء، نرسم خطأً أو مخروطاً ينزل عليه من أعلى، وخطأً يصعد إليه من الأسفل، فهذا الخطايا أو المخروطان سيلتقيان مع بعضهما في الجزء. فإذاً ان يتلاقيان في وسط الجزء، وهذا يستلزم أن يكون له جزء، وإنما أن لا يكون للجزء أي دور في تلاقيهما بل يتلاقيان عند نقطة، ويكون وجود الجسم وعدمه سيان بالنسبة إلى تلاقيهما، أي لا يشكّل هذا الجزء أي مانع أمام تلاقي الخطين أو المخروطين. وهذا يستلزم أنه لو كانت أجزاء متعددة فسوف لا تشکّل مانعاً أمام تلاقي الخطين، وحيثُنَا تكون لدينا نتيجة غريبة، فكيف يمكن أن تكون هذه الأجزاء التي تشکّل حجمَ الجسم مانعاً أمام تلاقي الأجسام؟!

برهان قطع وتناسب ثقى معتقد النظام مع ما سلفا

الشرح: أشير في بيت النظم المتقدم إلى رد نظرية النظام. المذهب المنسوب إلى النظام - كما أشرنا - يرى أنَّ كلَّ جسم مركب من ذرات لا

تتجزأ ولا تنتهي . يتفق النظّام مع سائر المتكلمين على أنّ الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، إنما الخلاف بينه وبين سائر المتكلمين يكمن في اعتقاده بأنّ هذه الأجزاء لا تنتهي . والبراهين المتقدمة تفي لرد مذهب النظّام أيضاً؛ لأنّ البراهين ترد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ بشكل مطلق سواء أنتهت الأجزاء أم لا . لكن هناك براهين خاصة برد نظرية النظّام .

أشار في النظم إلى برهانين : برهان القطع ، وبرهان التنااسب .

**برهان القطع :** إذا كان الجسم مؤلّفاً من أجزاء غير متناهية فسوف يستحيل طي مسافة معينة في زمان معين ، أي تستحيل الحركة ، بينما الحركة موجودة ، إذن تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية باطل .

إيضاح ذلك : على أساس تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية ، فكل مقطع من المسافة له أجزاء غير متناهية ، لعدم وجود فرق بين الجسم الكبير والصغير ، لأنّ الجسم الكبير إذا كان مؤلّفاً من أجزاء متناهية فهو متناهي . إذن ؛ إذا حصلت حركة في مسافة فلابد أن تطوي مقداراً منها ، وهذا المقدار ذاته مجموع من أجزاء غير متناهية . وحال وصول الجسم المتحرك إلى آخر المسافة فسوف يطوي أجزاء غير متناهية في زمان غير متناه .

وبعبارة أخرى : هناك أجزاء غير متناهية في الفاصل بين كل نقطتين من المسافة ، وطي أي جزء لاحق مرهون بطي الأجزاء اللامتناهية السابقة في زمان لا متناهي . ومن البدهي أنّ خصوصية الزمان والمكان اللامتناهي هي أنه لا يتنهي أبداً ، إذن فطبي مسافة مهما كانت صغيرة محال ، إذن فالحركة محال . ومن هنا قالوا إنّ أسرع السيارات لا تلحق بباطئ الزواحف ، وإنّ أيّ مashi لا يصل إلى أيّ وقف ، لأنّه بناء على الفرض المتقدم لا تقع حركة في الوجود بحسب الواقع .

اما برهان التناصب فيقول: لما كان هناك غير متناهٍ كان المتناهي موجوداً. لأنَّ غير المتناهي لون من الكثرة، والكثرة مولود من الوحدة. فكثير المجموع يتبع من الأحادي. إفترض أننا فصلنا آلاف الأجزاء من الجسم، فهذه الأجزاء إنما ان تؤلف حجماً لا، فإذا لم تؤلف حجماً، فإذاً فسوف لا نحصل على حجم مما أضفنا إليها من أجزاء أخرى، حتى لو أضفنا إليها لا متناهي الأجزاء، لأنَّ ضمَّ اللاحجم إلى اللاحجم لا يؤلف حجماً، كما أنَّ ضمَّ الصفر إلى الصفر لا يتبع شيئاً.

اما إذا افت حجماً، فهذا الحجم سوف يكون مقداراً معيناً (مليمتر مكعب) مثلاً، فإذا أضفنا إلى هذه الأجزاء ضعفها فسوف يكون الحجم ميليمترتين .. وهكذا، إذن فكل جسم إذا أخذناه بنظر الاعتبار بحكم أنه ذو حجم معين فسوف نستطيع تحديد نسبته إلى نسبة حجم الجسم المؤلف من مجموعة متناهية من الأجزاء، ومن ثمَّ نستطيع تحديد عدد الأجزاء التي تؤلف الجسم.

#### وعنده الطفرة والتدخل

الشرح: يقولون إنَّ النظام أدعى «الطفرة» في جواب برهان القطع، وفي جواب برهان التناصب أدعى تداخل الصورة.

الطفرة عبارة عن انتقال الجسم من نقطة إلى نقطة أخرى دون أن يطوي المسافة القائمة بين هاتين النقطتين. فالجسم القائم على الجدار «ا» إذا انتقل إلى الجدار «ب» فلا بد أن يطوي مسافة بين هذين الجدارين. ومن المستحيل بيداه العقل أن يتقل إلى الجدار الآخر دون أن يمر بالمسافة القائمة بين الجدارين.

أجاب النظام على برهان القطع واستحاللة الحركة بناء على تركيب

الجسم من أجزاء لا متناهية بحصول «الطفرة» وهي مستحيلة .  
وأجاب على برهان التناصب وأنَّ لازم تركيب الجسم من أجزاء غير  
متناهية عدم تناهي حجم الجسم بتداخل الصورة .

والتدخل عبارة عن أنَّ الشيئيين اللذين يتطلبان مكانين وحيزين  
يتداخلان فيشغلان حيزاً ومكاناً واحداً في آن واحد . وهذا محال أيضاً  
بحكم بدائية العقل .

**واستلزم الوهميٌّ فكيما لـما تساوت الأجزاء طباعاً فاعلما**  
الشرح : يشير البيت أعلاه إلى ردَّ نظرية ديمقريطس . ونظرية  
ديمقريطس - كما تقدم - تختلف عن نظرية المتكلمين . فكلا النظريتين  
مشتركان في جهة واحدة ، وهي أنَّ الجسم خلافاً لما يبدو للحواس ليس  
متصلة ، بل هو مجموعة من الأجزاء ، لكنهما يختلفان في تحديد طبيعة هذه  
الأجزاء .

يرى المتكلمون أنَّ هذه الأجزاء «نقط» ، لكنها جوهرية ، أما  
ديمقريطس فيرى أنَّ هذه الأجزاء ذات طول وعمق وعرض ، وتنقسم في  
الوهم إلى أجزاء ، ولا تنقسم في الخارج . لذا فكل البراهين التي أقيمت  
لإبطال نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لا تجربى هنا ، لأنَّ هذه البراهين جميعاً  
تقوم على أساس فرض عدم إمكانية إنقسام الأجزاء رياضياً وذهنياً .

اقام الحكماء برهاناً آخر لرد نظرية ديمقريطس ، ناتي هنا على  
إيضاحه : علينا منذ البدء ان نقول : إنَّ نظرية ديمقريطس تشتمل على  
أصلين ، أحدهما : أنَّ الأجسام ليست متصلة وواحدة ، خلافاً للنظرية الأولى  
التي نحسها ، بل هي مجموعة من الأجسام الأكثر صغراً . والآخر :  
أنَّ هذه الأجسام الصغيرة لا تقبل الانكسار ولا الاتصال . أي أنَّ هذه

الاجسام الصغيرة تبقى بحجم وشكل واحد على الدوام. فلا تتحد بعضها، وتؤلف جسماً أكبر، ولا تنقسم بنفسها وتضحي أجساماً أصغر مما هي عليه.

عكف الحكماء على نقد ديمقريطس في الجزء الثاني من نظريته، أي أنهم نقشوا فقط استحالة وجود اجسام كبيرة أو صغيرة لا تتصل مع بعضها فتشكل جسماً أكبر، ولا تقبل القسمة، لكي تتحول إلى اجسام أصغر. أغفل الحكماء القسم الأول من نظرية ديمقريطس، وكانهم حسبوا أن رد القسم الثاني من النظرية كافٍ لرد القسم الأول منها. وبعبارة أخرى إن الحكماء أبطلوا تركيب الجسم من ذرات صغيرة صلبة، أما نظرية تركيب الجسم من ذرات صغيرة غير صلبة فلم يبطلوها. وذلك لأحد مسوغين: إما لأن هذه النظرية لم يكن لها أنصار في العصور المتقدمة فأغفلت، وإما لأنهم حسبوا كما أشرنا أن إبطال أصل نظرية ديمقريطس كاف لإبطال هذه النظرية.

ثم إن العلم الحديث عضد نظرية ديمقريطس في جزئتها الأول لا الثاني، أي أن العلم الحديث أكد أن الاجسام المحسوسة جميعها مجموعة من الذرات. وبعبارة أخرى: إن العلم الحديث ناصر نظرية تركيب الجسم من ذرات صغيرة غير صلبة.

إذن؛ فما أصر على رده الحكماء القدامى هو الجزء الثاني من نظرية ديمقريطس، وما أكده العلم الحديث هو الجزء الأول من نظريته، وبعبارة أخرى: إن ما أبطله الحكماء هو تركيب الجسم من ذرات صغيرة صلبة. وما ثبته العلم الحديث هو نظرية تركيب الجسم من ذرات صغيرة غير صلبة. أما البرهان الذي أقامه الحكماء فهو برهان بسيط يقوم على أساس

قاعدة كلية بديهية وهي «حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد». بعد افتراض هذه القاعدة نقول: إنَّ ذرات ديمقريطس ذات أبعاد: طول، عرض، عمق. لناخذ ذرتين ونخبرى عليهما حساباتنا، ولنقسم كل واحدة من هاتين الذرتين إلى جزئين، مثلاً الذرة «أ» نقسمها إلى الجزء «ب» والجزء «ج»، والذرة «د» نقسمها إلى الجزء «هـ» والجزء «وـ». ونعلم الأجزاء : ب ، ج ، هـ ، و ، على كلا الذرتين . نقول الآن : وفق نظرية ديمقريطس لابد أن يكون الجزء «ب» و «ج» متصلين وانفكاكهما عن بعضهما محال . وكذلك الحال بالنسبة إلى «هـ» و «وـ» . أما «ب» و «هـ» ، و «ج» و «وـ» ، و «ب» و «وـ» ، و «ج» و «هـ» فيجب أن تكون منفكة عن بعضها ويستحيل اتصالها .

الاستفهام الذي يبقى هنا بلا إجابة هو: لمَ صار الأمر على هذا المنوال؟ وفق نظرية ديمقريطس جميع الذرات الصغيرة ذات طبيعة واحدة، أي أنَّ لها ذاتاً واحدة وطبعاً واحداً، ومن ثمَّ لها مزية وأثر واحد. فإذا كان مقتضى هذه الطبيعة الاتصال يلزم أن تنتج جميع الذرات جسماً واحداً متصلاً، وإذا كان مقتضاها الانفصال يلزم أن يتتحول كل جزء إلى جزئين، وهذه الأجزاء تحول إلى جزئين جزئين آخرين، وفي النهاية لا يبقى وجود لجزء وجسم، إذن يبقى أن لا تكون الطبيعة مقتضية للاتصال ولا للانفصال، بل تتمتع بإمكانية الحالتين، وتصير متصلة أحياناً ومنفصلة أحياناً أخرى، بحكم عوامل خارجية.

**الخلاصة:** بحكم قاعدة «حكم الامثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد» يلزم أن تكون العلاقة بين الذرة «أ» والذرة «د» مماثلة للعلاقة بين الجزء «ب» والجزء «ج» من الذرة «أ»، والعلاقة بين الجزء «هـ» والجزء «وـ»

من الذرة «د». فما هو ممكناً أو واجباً لهاتين الذرتين، وما هو ممتنع لها ممتنع لهاتين الذرتين أيضاً.

ييفي أن نشير هنا إلى أنه من الممكناً أن يقال إن أجزاء ديمقرطيس ليست لديها وحدة من ناحية الطبيعة، فكل واحدة أو كل صنف منها له طبيعة الخاصة، ومن ثم فهو نوع خاص. وعلة اختلاف الذرات في اتصالها أو انفصالها ناشئة من طبائعها الخاصة، وبعبارة أخرى ناشئة من الصور النوعية.

#### الجواب:

أولاً: أن ديمقرطيس وأتباعه القدامي والمحدثين ينكرون الصور النوعية، ولذا عدَ الحكماء أمثال ابن سينا ديمقرطيس في عداد منكري الصور النوعية.

ثانياً: هذه النظرية عين قبول مدعى الحكماء، فالحكماء قالوا إنَّ امتناع الانقسام بسبب عامل خارجي خارج عن محل بحثنا، كما أنَّ الثابت اليوم هو أنَّ علة عدم اتصال الذرات خصوصياتُ في الذرات، ولا بدَّ أن تعدد هذه الخصوصيات من وجهاً نظر الفلسفه خصوصيات نوعية ، ناشئة من الصور النوعية .

## في تناهي الأبعاد

ولا تناهي البُعد ينفي السُّلْمِي  
في ضلعي الزاوية فليجُسِّم  
بوتر فـاـخـر زـيـد قـدر  
ثـم بـذـا الـقـدـر باـوـتـار أـخـر  
كـلـ الـزـيـادـات فـفـي بـعـد ظـهـور  
فـي الـحـاـصـرـين الـلـاتـنـاهـي اـنـحـضـر

الشرح : يرتبط هذا البحث بمسألة تناهي أو عدم تناهي أبعاد العالم الجسماني . وهذه المسالة - كما أوضح في المنظومة - جزء من أبحاث الطبيعتيات ، أي أنها تُعد من عوارض الجسم الطبيعي ، وليس من أبحاث الإلهيات وعارض الموجود بما هو موجود .  
إنَّ هذا البحث هام جداً وجميل وقيم . تريد أن نعرف في هذا البحث ما هو وضع العالم الذي نعيش فيه من حيث السعة والامتداد ؟  
فلو فرضنا أننا أردنا أن نتحرك بشكل مستقيم صوب جهة بسرعة تعادل سرعة النور فالى أين سوف ننتهي ؟ فهل سوف ننتهي إلى حيث يتنهي العالم ؟ وبتعبير آخر هل أنَّ للعالم محيطاً أم أنه ليس له محيط ، ومن ثم ليس له مركز ، بل كل مكان فيه يشكل مركزاً ، وإذا تحركنا « بلايين البلايين »

من السينين التورية فتحن كالواقف في مكانه بالنسبة إلى طي فضاء العالم اللامتناهي .

بهي أنَّ هذه المسالة لا تدرك بالإحساس والتجربة ، بل يمكن فقط للبراهين الفلسفية والرياضية أن تثير أمامنا السبيل ، ومن الممكن أحياناً أن تكون التجارب مادة لبراهين فلسفية أو رياضية .

ناصر الحكماء القدماء عامة نظرية تناهي أبعاد العالم . أما العلماء المحدثون فليسوا على رأي واحد ، وعَدَ بعضهم هذا البحث من المجهولات التي لا سهل إلى إيضاح الموقف منها . لكن انيشتاين عالم الفيزياء الكبير يذهب إلى تناهي أبعاد الكون .

أقام الحكماء القدماء براهين كثيرة على تناهي أبعاد العالم ، والبرهان المعروف ببرهان السلمي أحد هذه البراهين ، التي أشير إليها في النظم المتقدم .



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

## **الفهرس**

٥	مقدمة المترجم
١١	مقدمة
١٩	الوجود والعدم
٢١	بداهية الوجود
٢٦	إشراك الوجود
٣١	تغاير واتحاد الوجود
٣٦	اصالة الوجود
٤٥	عينية الوجود والماهية في ذات الواجب
٤٧	وحدة وكثرة الوجود
٥٢	الوجود الذهني

الاعتراضات الواردة على الوجود الذهني.....	٥٩
نظريه صدر المثالهين.....	٦٨
اتحاد العاقل والمعقول.....	٧٤
طراز تفكير منكري اتحاد العاقل والمعقول.....	٨٨
طراز تفكير القائلين باتحاد العاقل والمعقول.....	٩٠
أدلة منكري اتحاد العاقل والمعقول.....	٩١
أدلة انصار نظرية اتحاد العاقل والمعقول.....	٩٢
بيان صدر المثالهين في باب العاقل والمعقول.....	٩٣
الإشكالات على نظرية اتحاد العاقل والمعقول.....	١٠٢
برهان آخر على اتحاد العاقل والمعقول.....	١٠٨
<b>المعقول الثاني.....</b>	<b>١١٠</b>
ما هو المعقول.....	١١١
تعريف المقولات الثانية ، والفرق بينها وبين المقولات الاولية.....	١١٧
اصطلاح الفلسفة في تعريف المقولات الاولية والثانية.....	١٢٤
الشبيه والإمكان مقولات ثانية فلسفية.....	١٤٠
إنقسام الوجود إلى مطلق ومقيد.....	١٤٢
<b>التساوي بين الوجود والثبت والشيبيه.....</b>	<b>١٤٦</b>
نقد نظرية العزلة.....	١٥١
لا تعايز ولا علية بين الاعدام.....	١٥٨
المقالة الأولى : لا تعايز بين الاعدام.....	١٥٨
المقالة الثانية : عدم العلية بين الاعدام.....	١٦٩

١٧٢	<b>إمتناع إعادة المدحوم</b>
١٧٨	أدلة وبراهين الفلاسفة على إمتناع إعادة المدحوم
١٨٣	<b>مناط الصدق في القضايا</b>
١٩٢	<b>تعلق الجعل بالوجود</b>
٢١١	<b>الوجوب والإمكان</b>
٢١٣	المواد الثلاث
٢٢٤	<b>اعتبارية المواد الثلاثة</b>
٢٢٩	القسام كل من المواد الثلاثة
٢٣٤	أبحاث حول الإمكان
٢٤٥	<b>الحدث والقدم</b>
٢٤٧	في تعريف وتقسيم الحدوث والقدم
٢٦١	<b>العلة والمعلول</b>
٢٦٢	في التعريف والتقسيم
٢٦٦	تعريف العلل الأربع
٢٧٣	وجه تسمية العلل المادية والصورية عللاً داخلية، ووجه تسمية العلل الفاعلية والغاية عللاً خارجية
٢٧٤	العلاقة بين العلة المادية والعلة الصورية
٢٨٣	العلاقة بين العلة الغائية والعلة الفاعلية
٢٨٤	العلاقة بين العلل الداخلية والعلل الخارجية
٢٨٦	<b>البحث في الغاية</b>
٢٨٨	العلاقة بين العلة الغائية والعلة الفاعلية

٢٩٠.....	عدم دوام الحركة القسرية ولا أكثريتها
٢٩٥.....	بحث ونقد
٢٩٨.....	قانون العلية الغائية يحكم سائر أنحاء الوجود.
٣٠٨.....	خاتمة
٣١٠.....	التفسير الفلسفى للحركة وخلاف علماء السلف والحديثين في ذلك
٣٢١.....	دفع شبّهات حول الغایة

## الإلهيات بالمعنى الأخص

٣٣٩.....	المقدمة
٣٤٧.....	الأمور العامة
٣٤٩.....	الفلسفة والعلم
٣٥٢.....	طرق معرفة وجود الله
٣٥٩.....	البرهان السينوي
٣٦٥.....	في احكام ذات الواجب
٣٦٧.....	في إثبات وجود الحق تعالى
٣٧٠.....	مفهوم (بذاته ولذاته) لدى صدر المتألهين
٣٧٨.....	برهان الصديقين
٣٨٢.....	صفات واجب الوجود
٣٨٤.....	نظريّة المعتزلة في صفات واجب الوجود
٣٨٤.....	نظريّة الاشاعرة في صفات واجب الوجود
٣٨٥.....	نظريّة الحكماء المسلمين

٢٨٦.....	برهان الحركة
٢٩١.....	برهان المتكلمين
٢٩٢.....	إثبات توحيد الحق تعالى
٢٩٧.....	شبهة ابن كثوّن وردّها

## الطبيعتيات

٤٠٣.....	المقدمة
٤٠٧.....	المذاهب في حقيقة الجسم الطبيعي
٤١٤.....	في إثبات الهيولى الأولى على مصطلح المشائين
٤٢٥.....	في إبطال الجزء الذي لا يتجزء
٤٢٦.....	برهان التفكك
٤٢٩.....	برهان نفي الدائرة
٤٣٢.....	برهان القطع
٤٣٨.....	في تناهي الأبعاد



مرکز اسناد کشوری علوم انسانی